ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ

ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ





ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ

ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ

ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ



ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

DHARAM DA DARSHNIK PAKKH *(Punjabi)*
(Philosophical Aspect of Religion)
by
DR. WAZIR SINGH

ISBN 81-7380-521-0

1999
ਦੂਜਾ ਸੰਸਕਰਣ : 1100
ਮੁੱਲ : 65-00

ਲੇਜ਼ਰ ਸੈਟਿੰਗ
ਲੱਕੀ ਕੰਪਿਊਟਰਜ਼

ਡਾ. ਰਣਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਰਜਿਸਟਰਾਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਨੇ ਪਰਕਾਸ਼ਿਤ
ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਰਾਮ ਪ੍ਰਿੰਟੋਗਰਾਫ਼, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ ਵਿਖੇ ਛਪੀ

ਮੁਖ ਬੰਧ

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਉੱਚ-ਪੱਧਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਲਗਾਤਾਰ ਉਪਾਰਲੇ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਾਲ 1981-82 ਤੋਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਨੇ ਐਮ.ਏ. ਦੇ ਕੁੱਝ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਧਿਆਮ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਕਾਸ ਹਿਤ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਅਦਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਫਰਜ਼ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਾਮੱਗਰੀ ਤਿਆਰ ਕਰ ਕੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ।

ਹੱਥਲੀ ਪੁਸਤਕ 'ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ' ਧਰਮ-ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਐਮ.ਏ. ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਲਈ ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਧਰਮ -ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਧਰਮ, ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਤਕ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਲੋੜੀਂਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਰੋਸ਼ਨੀ ਪਾਈ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਉਪਯੋਗੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੋਖੀ ਤੇ ਸਰਲ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਲਿਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਸਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗ ਵਜੋਂ ਰਾਏ ਦਿੰਦਿਆਂ ਪ੍ਰੋ. ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਤਾਲਿਬ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਤਾਲਿਬ ਨੇ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਉੱਚ-ਪੱਧਰ ਦੀ ਲਿਖਤ ਦੱਸਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ "ਇਸ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨਾਂ ਤੋਂ ਧਰਮ ਦਾ ਮੀਮਾਂਸਿਕ (theological) ਤੇ ਨੈਤਕ (ethical) ਪੱਖ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ।" ਮੈਨੂੰ ਪੂਰੀ ਆਸ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪਾਠਕਾਂ, ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਤੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਲਈ ਲਾਭਦਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੋਵੇਗੀ।

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ
ਪਟਿਆਲਾ

ਭਗਤ ਸਿੰਘ
ਵਾਈਸ-ਚਾਂਸਲਰ

ਤਤਕਰਾ

ਜਨਤਕ ਪ੍ਰੇਖਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਦਾ ਰਹੱਸਮਈ ਪੱਖ ਸਬੰਧਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰੋਈ ਜੀਵਨ-ਸੇਧ ਦੇ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਮੁਲ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ

ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕੇਵਲ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਧਰਮ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਤੇ ਵਿਧੀ-ਕ੍ਰਮ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਅਨੋਖੇ ਤੇ ਚਮਤਕਾਰੀ ਹੁਲਾਰੇ ਦਾ ਨਾਮ ਧਰਮ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਇਥੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਿਤਾ-ਪ੍ਰਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਅਜੇਹਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥ-ਪੂਰਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਧਰਮ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਧਾਰਮਕ ਅਰਥ ਦੇਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸੋਮੇ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉੱਚਤਮ ਕਦਰ-ਕੀਮਤ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕੋਈ ਗ਼ਲਤ-ਬਿਆਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਜੀਵਨ ਵਿਚ, ਅਣਜਾਣੇ ਹੀ, ਅਸੀਂ ਕਈ ਵਸਤਾਂ, ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਤੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਕੀਮਤੀ ਮੰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਡੀਆਂ ਕੁਝ ਕੀਮਤਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਕੁਝ ਮਾਨਸਕ ਦਰਜੇ ਤਕ ਪੁਜਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬੌਧਕ ਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ; ਕੁਝ ਹੋਰ ਨੈਤਕ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਕੋਈ ਆਤਮਕ ਪੱਧਰ ਦੀ ਕੀਮਤ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਉਚੇਰੀ ਕਦਰ-ਕੀਮਤ ਨੂੰ ਹੀ ਧਾਰਮਕ ਪੱਧਰ ਦੀ ਕੀਮਤ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕੁਝ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ 'ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਦਿਲਚਸਪੀਆਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੇ ਸ਼ੌਕ, ਸੁਖ-ਸੁਆਦ ਮਾਣਨ ਦੀ ਰੁਚੀ, ਪਦਾਰਥਕ ਸਾਧਨ ਤੇ ਵਸੀਲੇ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ; ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਜਿਗਿਆਸਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਉਹ ਪੜ੍ਹਾਈ-ਲਿਖਾਈ, ਵਿਦਿਆ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਅਤੇ ਹਕੀਕੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦਾ ਸਰੋਕਾਰ ਸੂਖਮ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸੁਹਜ ਤੇ ਕਲਾ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਮਾਣਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਉਹ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਾਲੋਂ ਉਚੇਰਾ ਦਰਜਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਰਸਿਕਤਾ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰੀ ਕਾਵਿਕ, ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵੀ। ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਨੈਤਕ ਸਰੋਕਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਨੇਕੀ ਤੇ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ; ਉਸ ਵਿਚ ਪਰਉਪਕਾਰ ਲਈ ਉਮਾਹ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ; ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਤੰਗ ਵਲਗਣ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ, ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਹਿੱਤਾਂ ਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਲਈ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰਕ ਵਾਸਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦਿਲਚਸਪੀਆਂ ਤੇ ਵਾਸਤਿਆਂ ਨਾਲ ਨਿਪਟਦਾ ਤੇ ਜੂਝਦਾ, ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਦੁਖ-ਸੁਖ, ਮੋਹ-ਪਿਆਰ, ਤੌਖਲੇ

ਤੇ ਤਸਕੀਨਾਂ ਭਰਿਆ ਦੁਨਿਆਵੀ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਜੀਵਨ ਦਾ ਪਦਾਰਥਕ-ਆਰਥਕ ਵਾਸਤਾ ਕਈ ਵਾਰੀ ਏਨਾ ਪ੍ਰਬਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਸ਼ੌਕ-ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਾਲ ਸਰੋਕਾਰ ਰਖਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਸ ਪੱਖ ਵਲੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਬੇਪਰਵਾਹੀ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਚੇਰੇ ਵਾਸਤਿਆਂ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਸਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਤੇ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਕਲਾਤਮਕ ਭੁੱਖ ਤੇ ਤ੍ਰਿਪਤੀ, ਜਨਤਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੀ ਉਮੰਗ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਧਿਆਨ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਰੋਟੀ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਵਾਸਤਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੇ ਪ੍ਰਾਥਮਕ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ, ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਬਲ ਤਾਂਘ ਹੈ, ਸ਼ਕਤੀ-ਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਰੋਟੀ ਜਾਂ ਆਰਥਕ ਸਰੋਕਾਰ ਉਸ ਦਾ 'ਅੰਤਮ' ਵਾਸਤਾ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਚੇਰੇ ਸ਼ੌਕ ਤੇ ਦਿਲਚਸਪੀਆਂ ਰੋਟੀ ਦੀ ਲੋੜ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਬਲਵਾਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ 'ਕੀਮਤ' ਆਰਥਕ ਸਰੋਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਹੈ; ਬਲਕਿ ਪਦਾਰਥਕ ਮਾਪ-ਦੰਡ ਬੋਧਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ, ਨੈਤਕ ਜਾਂ ਰੂਹਾਨੀ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਉਤੇ ਲਾਗੂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪਰਮ-ਅਰਥ ਜਾਂ ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ ਅਜੇਹੀ ਸਰਬੋਤਮ ਕਦਰ-ਕੀਮਤ ਹੈ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉਠਣ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਂਦੀ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ ਜਾਂ ਉੱਚਤਮ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਹੋਰ ਸਰੋਕਾਰ ਤੇ ਦਿਲਚਸਪੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਵਾਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਸ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਵਾਸਤਾ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਭਾਗ ਨਹੀਂ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਨੈਤਕ ਵਾਸਤਾ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤਕ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ ਵਾਸਤਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਤਮਕ ਹੈ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤਿਮ-ਵਾਸਤਾ (ਪਰਮਾਰਥ) ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਉਸ ਦਾ ਰੂਹਾਨੀ ਸਰੋਕਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਡੂੰਘਾਣਾਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਸਾਰ ਵੀ। ਇਸੇ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਂ ਧਰਮ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪਾਲ ਟਿਲਿਕ ਨੇ 'ਆਪਾ ਅਤੀਤ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਸੀਮਿਤ ਆਪੇ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉਠ ਕੇ ਅਸੀਮ, ਅਨੰਤ ਹਸਤੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਾ-ਅਤੀਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਟਿਲਿਕ ਨੇ ਅੰਤਮ-ਵਾਸਤਾ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਤਮ ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਅੰਤਮ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੋਣ ਲਗਦੀ ਹੈ।

ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਿਆਂ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸਰੋਕਾਰ, ਚਾਹੇ ਕਿੰਨਾ ਬਲਵਾਨ ਤੇ ਮੁੱਢਲਾ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਅੰਤਮ-ਵਾਸਤਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦਾ। ਦੂਸਰੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੁਭਵ

ਉਸ ਦੇ ਆਪੇ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਉਤੇ ਛਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ; ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਅਕੀਦਾ ਬੋਧਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਮਾਨਸਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਉਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਅਕਸਰ ਦਲੀਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਮਾਪ-ਦੰਡ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਅੰਤਮ-ਵਾਸਤੇ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ, ਜਾਂ ਅਰਦਾਸ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਕੇ, ਉਹ ਬੁੱਧੀ-ਅਤੀਤ ਸ਼ਰਧਾ ਵਿਚ ਜਾਂ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪਾਵਨ ਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਾਵਨਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਭਾਵ ਹੈ ਜੋ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਲੱਛਣ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਮ-ਵਾਸਤੇ ਨੂੰ ਨਿਰਾਲਾ ਤੇ ਅਦੁੱਤੀ ਅਨੁਭਵ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਜੇਕਰ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਧਾਰਮਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡ, ਰੇਖ ਭੇਖ ਆਦਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਥਾਪਕ ਧਰਮ ਅਤੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੋ ਵਿਭਿੰਨ ਤੱਥ ਹਨ; ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪਰਸਪਰ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਕੇਤਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਰਦਾਸ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਕਸਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਪਾਵਨ ਸੰਕੇਤ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਤੇ ਆਕਾਰ ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਆ ਬਿਰਾਜਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਤ ਵਿਅਕਤੀ ਹਰ ਕਰਮ ਨੂੰ ਧਰਮ ਸਮਝ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾ ਸਹੀ, ਪਰ ਸੁਤੇ ਹੀ ਉਹ ਸੁਭ ਕਰਮ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਸਦਾਚਾਰ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵੀ ਸੋਮੇ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਹੋਵੇ ਗਾ, ਉਸ ਦਾ ਗੁਣ ਰਿਵਾਜੀ ਸਦਾਚਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣਾ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਨੈਤਕਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਥੇ 'ਧਰਮ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਅੰਤ੍ਰੀਵੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਉਹ ਅਨੁਭਵੀ ਸੋਮਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਝਲਕਦਾ ਹੈ।

ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਸ਼ਟ ਦਾ ਪੈਰੋਕਾਰ ਹੋਵੇ। ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਆਸਤਿਕ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਨਾਸਤਕ ਵੀ। ਕਈ ਸੰਸਥਾਪਕ ਧਰਮ ਅਜਿਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਉਲਝਦੇ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਨੈਤਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਧੁਰਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਵਿਅਕਤੀ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਰਸਮੀ ਧਰਮ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਨਾਤਾ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੇ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਰੌਅ ਧਾਰਮਕਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਤ-ਲੋਕ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਦੈਵੀ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਕਈ ਚਿੰਤਕ, ਕਲਾਕਾਰ, ਉਪਕਾਰੀ ਜਿਊੜੇ ਅਜੇਹੇ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜੋ ਰੱਬ ਦੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਸੰਤ ਹਨ। ਸੰਤਤਾਈ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਗੁਣ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ

ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੁਖਦਾਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਅਨੁਭਵੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋ ਵੀ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਵੀ। ਨੇਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜੇਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੋਹਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਪਰ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੈਵੀ-ਤੱਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਸ਼ਠਾ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਚੂਲ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਵਿਚ 'ਖ਼ੁਦਾ ਦਾ ਖ਼ੌਫ' ਤੇ 'ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੇਮ' ਵਰਗੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਲਵਲਿਆਂ ਨੂੰ 'ਭਉ' ਤੇ 'ਭਾਉ' ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਭੈ ਜਾਂ ਡਰ ਹੈ, ਉਸ ਉਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਭਰੋਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦਾ ਬੁਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ, ਹੱਕ ਨਹੀਂ ਮਾਰੇਗਾ, ਅਨਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ। ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਸਦਾ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਹੋਣ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਉਸ ਦੇ ਹਰ ਕਰਮ ਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਾਂਚ ਰਿਹਾ ਹੈ ; ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਛੁਪਿਆ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਭੂ ਅੰਤਰ-ਆਤਮੇ ਵਿਚ ਵਸਦਾ ਹੈ, ਹਰ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਸਾਖਿਆਤਕਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਅਕੀਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੇਧ ਦੇਣ ਦੇ ਸਮੱਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ, ਭਾਉ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਰੱਤਾ ਵਿਅਕਤੀ ਭਗਤੀ-ਭਾਵ ਵਾਲਾ ਜਿਊੜਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਦੈਵੀ-ਰਸ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਉਸ ਲਈ ਕੋਈ ਭੇਖ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਮੋਖ-ਦੁਆਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ। ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਹੈ; ਉਸ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਪ੍ਰੇਮ ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਲਈ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਸੇਧ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਉ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਭਾਉ, ਦੋਵੇਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਬਣ ਕੇ, ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਅਮੀਰੀ ਬਖ਼ਸ਼ਦੇ ਹਨ।

ਇਕ ਹੋਰ ਤੱਥ ਜੋ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨਾ ਉਚਿਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਤੱਥ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਧਾਰਮਕਤਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਤਮ ਸਰੋਕਾਰ ਜਾਂ ਅੰਤ੍ਰੀਵੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਤੇ ਸੇਧ ਦੇਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਅਨੁਭਵੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰੀ, ਅਚਨਚੇਤ, ਕੋਈ ਗੁੱਝਾ ਰੂਹਾਨੀ ਤਜਰਬਾ ਵਾਪਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕੁਝ ਪਲਾਂ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਚਕਾਚੌਂਧ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਅਨੋਖੀ ਸੋਝੀ ਦੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਤਮਕ ਹੁਲਾਰੇ ਦਾ ਅਨੰਦ ਮਾਣਨ ਲਈ ਕਈ ਨਿਸ਼ਠਾਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਦੇ ਕਾਰਿੰਦੇ ਆਪਣੇ ਲਾਭ ਹਿਤ ਖ਼ੂਬ ਵਰਤਦੇ, ਅਤੇ ਰਹੱਸਮਈ ਝੂਮ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਦਾਅਵੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ, ਲਗਭਗ ਹਰ ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਨੀ ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਨੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕਿਸੇ -ਨਾ-ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਮਾਣਨ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਕਈ ਨਾਮਵਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਕੇ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ, ਮਨੋਦਸ਼ਾਵਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਵਿਥਿਆ ਦੀ ਉਚੇਚੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਦਾ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਗੁਣ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਦਖ਼ਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ। ਜਿਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਸੂਝ ਰਹੱਸਮਈ

ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਅਕਸਰ ਦੈਵੀ-ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਕੁਝ ਪਲਾਂ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਅਕਤੀ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਭੇਖੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਦੇ ਜਾਲ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰਹਿ ਕੇ, ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਰਸ ਮਾਣ ਚੁੱਕਾ ਹੋਵੇ, ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਸਿਖਰਾਂ ਛੋਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਸੱਚੀ ਲਿਵਲੀਨਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਰਹੱਸਮਈ ਬਿਰਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਅਕਸਰ ਉਸ ਦੇ ਸੰਗ-ਸਾਥ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਸਰੋਤ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਧਰਮ' ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਦੇਣ ਅਵੱਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਮੁੱਚੇ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਇਕ ਭਾਗ-ਮਾਤਰ ਹੈ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਵੱਸਥਾ ਦਾ ਗੁਣ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰਾਲੇ ਤੇ ਅਦੁੱਤੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਪੱਖ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਪੱਖ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ ਹੈ।

ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰਾ

ਧਰਮ ਦੀ ਜੋ ਧਾਰਨਾ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਬਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰਾ ਹੈ, ਨਾਂ ਕਿ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ। ਅਨੁਭਵੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਤੀਰਾ-ਮੂਲਕ ਧਰਮ ਵਿਚਕਾਰ 'ਧਰਮ' ਦੀ ਸ਼ਾਬਦਕ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਸਮਾਨ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੋਵੇਂ ਇਕੋ ਸਿੱਕੇ ਦੇ ਦੋ ਪਾਸੇ, ਜਾਂ ਇਕ ਪੈਮਾਨੇ ਦੇ ਦੋ ਸਿਰੇ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਲੱਛਣ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਅਨੁਭਵੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਧਰਮ' ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ ਹੈ; ਵਤੀਰੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਧਰਮ-ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ, ਜਾਂ ਅਜੇਹਾ ਵਿਵਹਾਰ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਵਹਾਰ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਅਰਚਾ-ਪੂਜਾ ਵਿਚ ਰੁਝਿਆ ਹੋਵੇ, ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅੱਗੇ ਮੱਥਾ ਟੇਕ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਆਰਤੀ ਉਤਾਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ 'ਧਾਰਮਕ' ਕ੍ਰਿਆ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਨੈਤਕ ਕਰਮ ਨੂੰ ਵੀ ਧਾਰਮਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਸਗੋਂ ਨੈਤਕਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਧਰਮ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਪਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਕਰਮ, ਸਦਾਚਾਰ, ਨੇਕ ਚਰਿੱਤਰ ਤੇ ਆਚਰਨ ਆਦਿਕ ਨਾਮ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰਾ ਕੇਵਲ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕਰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਖੁਦ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਧਾਰਮਕਤਾ ਦਾ ਯਕੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇਮ ਨਾਲ ਪਾਠ-ਪੂਜਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਮੰਦਰ-ਮਸਜਿਦ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਭਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਧਾਰਮਕ ਕਰਤੱਵ ਸਮਝ ਕੇ ਨਿਭਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਿਵਾਜੀ ਜਾਂ ਰਸਮੀ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਭਾਈ ਗਈ ਡੰਡੌਤ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਦਰਸ਼ਕ ਤੇ ਕਾਰਿੰਦੇ ਦੋਹਾਂ ਲਈ ਧਾਰਮਕ ਕ੍ਰਿਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੇ ਉਸ ਭਾਗ ਲਈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਰਥਕ ਸਰਗਰਮੀ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਫ਼ੁਰਸਤ ਨਹੀਂ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਧਰਮ ਕੇਵਲ ਸਿਰ ਨਿਵਾਉਣ, ਜਾਂ ਧੂਪ ਧੁਖਾਣ, ਜਾਂ ਐਤਵਾਰ ਦੇ ਐਤਵਾਰ ਗਿਰਜਾ-ਘਰ ਦੀ ਫੇਰੀ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ

ਧਾਰਮਕ ਮਰਿਆਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚੁਗਿਰਦੇ ਵਿਚੋਂ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਗ੍ਰੈਹਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਕਈ ਵਾਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕ੍ਰਿਆ ਇਸ ਲਈ ਅਪਨਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨ ਨੂੰ ਟਿਕਾਣੇ ਰਖਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਮਿਲੇਗੀ, ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਧਰਮ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਲਗ ਸਕੇ ਗਾ। ਮਾਲਾ ਦੇ ਮਣਕੇ ਇਸ਼ਟ ਨੂੰ ਸਿਮਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਭਟਕਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਮਾਲਾ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਤਸੱਲੀ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਧਰਮ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਵੀ ਹੈ : ਹੋਰਨਾਂ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਧਰਮ-ਭਾਵੀ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ। ਭੇਖ ਜਾਂ ਦਿਖਾਵੇ ਵਜੋਂ ਧਰਮ-ਕਰਮ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਅਕਸਰ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਸਫਲ ਸਿੱਟੇ ਹਾਸਲ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਦਾ ਧਾਰਮਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਕ੍ਰਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦਿਆਨਤਦਾਰੀ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਕਰਤੱਵ ਨਿਭਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕ ਉਸ ਨੂੰ ਬਗਲਾ-ਭਗਤ, ਜਾਂ ਪਖੰਡੀ ਆਦਿਕ ਗਰਦਾਨਦੇ ਹਨ। ਧਾਰਮਕ ਪਰਪੰਚ ਸੁਆਰਥ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨਾਲ ਰਚੇ ਜਾਣ, ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਅਮਲਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਕਿਸੇ ਸੁਆਰਥੀ ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਉਦੇਸ਼-ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਪੜ੍ਹੇ ਜਾਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਾਂ ਦੀ ਨਿਤਾ-ਪ੍ਰਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਘਾਟ ਨਹੀਂ। ਪਰ, ਅਜੇਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਸਮੀ ਤੌਰ ਤੇ ਅਪਨਾਇਆ ਗਿਆ ਵਤੀਰਾ ਨਿਸ਼ਚੇ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਸਾਧਕ ਜਾਂ ਜਿਗਿਆਸੂ ਕਿਸੇ ਸਾਧੂ ਮਹਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮੁਰਸ਼ਦ ਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਦੀਖਿਆ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ, ਇਕਾਗਰ-ਚਿੱਤ ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾ, ਕਿਸੇ ਮਰਿਆਦਾ ਨੂੰ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਹਦਾਇਤ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਰਿਆਦਾ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਂਤ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਧਾਰਨ ਹਿਤ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਸਨ, ਹਵਨ, ਸਮਾਧੀ, ਭੋਗ, ਵਰਤ, ਚਿਲੀਏ ਤੇ ਯੋਗ-ਅਭਿਆਸ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਮੱਠ ਹਰ ਡੇਰੇ ਤੇ ਆਸ਼ਰਮ ਦੀ ਆਪਣੀ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਤੇ ਮਰਿਆਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਂਦੀ ਹੈ, ਪਾਠ-ਪੂਜਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧੀਆਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲਾਲਚ, ਡਰਾਵੇ ਤੇ ਅਪੀਲਾਂ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਰਤ ਕੇ ਚੇਲਿਆਂ ਦਾ ਗੁਰੂ-ਪੀਰ ਨਾਲ ਨਾਤਾ ਗੰਢੀ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਉਚੇਰੇ ਰੂਹਾਨੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਭਟਕਦਾ ਜੀਵ, ਜੋ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਆਰਥਕ ਪਖੋਂ ਸੁਖਾਲਾ, ਉਚੇਰੀ ਵਿਦਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ, ਪਰ ਆਤਮਕ ਪੱਖੋਂ ਊਣਾ ਤੇ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਜੇਹੇ ਧਾਰਮਕ ਅਧਾਰਮਕ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਮੰਡਲਾਂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਸਿਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਵਧਦੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਧ ਰਹੀ ਰੂਹਾਨੀ ਕੰਗਾਲੀ, ਤੌਖਲੇ ਤੇ ਸਹਿਮ-ਗ੍ਰਸਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਅਰਥਹੀਣਤਾ ਅਤੇ ਖ਼ਾਲੀਪਣ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵਪਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਲੈ ਆਉਣ ਵਿਚ ਭਰਵਾਂ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ ਹੈ।

ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਚਾਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚੋਂ ਆਈ

ਹੋਵੇ, ਚਾਹੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚੁਗਿਰਦੇ ਵਿਚੋਂ, ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਧਰਮ ਦਾ ਪਰਗਟ ਪੱਖ ਹੈ। ਇਸ ਵਤੀਰੇ ਨੂੰ ਜ਼ਾਹਰਾ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ, ਪੁਰਬਾਂ, ਬੰਧੇਜਾਂ ਤੇ ਮਨਾਹੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਧਰਮ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੱਚੇ ਦੇ ਜਨਮ ਨਾਲ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਸਬੰਧਤ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ-ਆਧਾਰ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤਕ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਧਰਮ ਹੈ। ਅਕਸਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਧਾਰਮਕ ਅਰਥ ਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਜੇਹੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਵਡੇਰਾ ਭਾਗ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਜਨਤਕ ਧਰਮ ਵਿਚੋਂ ਸੀਨਾ-ਬ-ਸੀਨਾ ਚਲਿਆ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਵ-ਜਨਮੇ ਬਾਲਕ ਦੇ ਮਾਪੇ ਪਰਵਾਰਕ ਪ੍ਰਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁੜ੍ਹਤੀ, ਪਾਣੀ ਚੱਖਣ ਆਦਿਕ ਦੀ ਰਸਮ-ਪੂਰਤੀ ਕਰੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤੇ ਕਿ ਰਸਮ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਭਾਵਨਾ ਕੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਪੜਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਰਸਮਾਂ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਸੁੰਨਤ, ਮੁੰਡਨ, ਨਾਮਕਰਨ, ਦਸਤਾਰਬੰਦੀ, ਧਰਮ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼, ਲਾਵਾਂ-ਫੇਰੇ, ਬਾਕਾਇਦਾ ਨਿਭਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਆਹ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਮਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹਰ ਧਾਰਮਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹੋ ਗੱਲ ਮ੍ਰਿਤਕ ਸੰਸਕਾਰ ਉਤੇ ਢੁਕਦੀ ਹੈ; ਦਫ਼ਨ ਜਾਂ ਦਾਹ-ਸੰਸਕਾਰ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਭਿੰਨ ਰਹੁ- ਰੀਤਾਂ ਹਰ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੋਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਜਨਮ, ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਮੌਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਰਸਮਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ, ਵਹਿਮ ਤੇ ਦਿਖਾਵੇ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਆਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੂਲ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਬਲ ਭਾਵਨਾ ਪਵਿਤਰ ਜਾਂ ਸ਼ੁਧੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਸੂਤਕ, ਚੌਂਕਾ, ਲੇਪ, ਛਿੜਕਾ ਅਤੇ ਤੀਰਥ-ਇਸ਼ਨਾਨ ਆਦਿਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗ੍ਰਹਿ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ੁੱਧੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖ, ਸੰਤ-ਮਹਾਤਮਾ ਦੇ ਚਰਨ ਪੈਣ ਨਾਲ ਨਵਾਂ ਸਥਾਨ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ : ਇਸ ਘਰ ਵਿਚ ਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਭ ਗ਼ੈਬੀ ਖ਼ਤਰਿਆਂ ਤੋਂ ਸੁਰਖ਼ਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਅਗਿਆਤ, ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਭੈ ਵਿਅਕਤੀ ਪਾਸੋਂ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਰਮ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਦਾਨ-ਪੁੰਨ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਸ਼ੁੱਧੀ, ਡਰ, ਮੋਖ-ਕਾਮਨਾ, ਸੇਵਾ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਮੰਤਵ ਘੁਲੇ-ਮਿਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਾਗਾ, ਤਿਲਕ, ਤਵੀਤ, ਪਹਿਨਣ ਦੇ ਪਿਛੇ ਵੀ ਇਕ, ਦੋ ਜਾਂ ਵਧੀਕ ਮੰਤਵ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੂਲ-ਪਰੇਰਨਾ ਧਰਮ ਦੇ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਆਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਪੱਖ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਨੀ, ਗੁਰੂ, ਪੀਰ, ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਦਾ ਪੁਰਬ ਮਨਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਰਬ ਜਨਮ-ਉਤਸਵ, ਅਵਤਾਰ ਦਿਵਸ, ਗੱਦੀ-ਨਸ਼ੀਨੀ, ਸ਼ਹਾਦਤ ਜਾਂ ਦੇਹ-ਤਿਆਗ ਦੀ ਯਾਦ ਵਜੋਂ ਨਿਸ਼ਚਤ ਮਿਤੀ ਉਤੇ, ਹਰ ਸਾਲ ਮਨਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਧਾਰਮਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਅਤੇ ਕੌਮੀਅਤ ਵਿਚ ਪੁਰਬ ਮਨਾਉਣ ਦੀ ਰੀਤ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਰ ਇਕ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਵਿਧੀ ਤੇ ਰਵਾਇਤ

ਹੈ। ਸਮਾਗਮ, ਜਲੂਸ, ਝਾਕੀਆਂ, ਹਿੰਡੋਲੇ, ਸਤਿਸੰਗ, ਜਗਰਾਤੇ, ਕੀਰਤਨ ਤੇ ਵਿਖਿਆਨ, ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਮਾਜ਼, ਤਾਜ਼ੀਏ, ਚਰਚ-ਸਰਵਿਸ ਆਦਿਕ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਬ ਦਾ ਦਿਨ ਪਵਿੱਤਰ ਦਿਵਸ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦਿਨ ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ ਪੁਰਖ ਦਾ ਆਗਮਨ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਹਰ ਆਉਂਦੇ ਸਾਲ ਦਾ ਉਹ ਦਿਨ ਪਵਿੱਤਰ ਦਿਹਾੜਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਿਨ ਹਰ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਕੇ, ਨਬੀ-ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਜਾਂ ਅਵਤਾਰ ਦਾ ਧਿਆਨ ਧਰ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਿਨ ਸਰੀਰਕ ਸਫ਼ਾਈ ਦਾ ਖ਼ਾਸ ਖ਼ਿਆਲ ਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਸਥਾਨ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਭਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ-ਪੀਰ ਦਾ ਪੁਰਬ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ-ਭਾਵ ਨਾਲ ਮਨਾਉਣਾ; ਛਬੀਲ, ਲੰਗਰ, ਦਾਨ-ਪੁੰਨ ਰਾਹੀਂ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਹੱਸਾ ਪਾਉਣਾ ; ਰਲ ਮਿਲ ਕੇ ਭਜਨ-ਗਾਇਨ ਕਰਨੇ, ਮੁਬਾਰਕਾਂ ਦੇਣੀਆਂ, ਮੇਲੇ ਰਚਣੇ ਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਨਾ ਉੱਤਮ ਕਾਰਜ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਪੈਹਲੀ ਜਨਵਰੀ ਦੀ ਮਿਤੀ ਨੂੰ ਨਵਾਂ-ਸਾਲ ਦਿਵਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨਾਉਣ ਦੀ ਰੀਤ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਯਹੂਦੀ-ਈਸਾਈ ਰਵਾਇਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਦੋਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਦਿਨ ਸੀ, ਅਤੇ ਹਰ ਸਾਲ ਇਹ ਦਿਨ ਵਿਸ਼ਵ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਯਾਦ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਿਨ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਕੀਤੀ ਸੀ; ਇਸ ਦੈਵੀ-ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਹਰ ਸਾਲ ਉਤਸਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨਾਉਣਾ ਧਰਮ ਤੇ ਨੇਕੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਪੁਰਬ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਭੁੱਲ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਰਿਵਾਜਨ ਨਵੇਂ-ਸਾਲ ਦੇ ਸਮਾਗਮਾਂ ਤੇ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਥੀਆਂ ਨੂੰ ਵਧਾਈਆਂ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਖਾਂਦਾ-ਪੀਂਦਾ ਤੇ ਨੱਚਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਮੌਸਮੀ ਤਿਉਹਾਰ ਮਨਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਢ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਸਬੰਧਤ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਸਾਕੇ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੂਲ-ਘਟਨਾ ਦੇ ਵਿਸਰ ਜਾਣ ਉਤੇ ਵੀ ਉਤਸਵ ਲਈ ਜੋਸ਼ ਤੇ ਉਮਾਹ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਤਿਉਹਾਰ ਪੌਰਾਣਕ-ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਮਨਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੂਲ-ਭਾਵਨਾ ਇਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਿਨ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੇ ਦੈਂਤਾਂ ਦਾ ਸੰਘਾਰ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਨੇਕੀ ਦੀ ਬਦੀ ਉਤੇ ਵਿਜੈ ਹੋਈ ਸੀ।

ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਰਵਾਇਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿੱਚ, ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖਾਂ ਦੇ ਜਨਮ-ਦਿਵਸ ਤੇ ਨਵੇਂ-ਸਾਲ ਦੇ ਪੁਰਬ ਮਨਾਉਣ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਵੱਲ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਰਬ ਵਿਭਿੰਨ ਧਾਰਮਕ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਕਬੀਲਿਆਂ, ਜਾਤੀਆਂ, ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਰਸਮਾਂ-ਰਿਵਾਜਾਂ ਸਬੰਧੀ ਰੋਚਕ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਰਸੀਆ ਈਲੀਆਦ ਧਰਮ ਨੂੰ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਜਾਂਚਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਸਾਧਾਰਨ ਸੰਸਾਰਕ ਵਸਤੂ, ਸਥਾਨ ਜਾਂ ਦਿਨ ਪਾਵਨ ਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਕਬੀਲੇ ਜਾਂ ਕੌਮ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਰਵਾਇਤ ਜੁੜ

ੀ। ਸਮਾਗਮ, ਜਲੂਸ, ਝਾਕੀਆਂ, ਹਿੰਡੋਲੇ, ਸਤਿਸੰਗ, ਜਗਰਾਤੇ, ਕੀਰਤਨ ਤੇ ਵਿਖਿਆਨ, ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਮਾਜ਼, ਤਾਜ਼ੀਏ, ਚਰਚ-ਸਰਵਿਸ ਆਦਿਕ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਬ ਦਾ ਦਿਨ ਪਵਿੱਤਰ ਦਿਵਸ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦਿਨ ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ ਪੁਰਖ ਦਾ ਆਗਮਨ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਹਰ ਆਉਂਦੇ ਸਾਲ ਦਾ ਉਹ ਦਿਨ ਪਵਿੱਤਰ ਦਿਹਾੜਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਿਨ ਹਰ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਕੇ, ਨਬੀ-ਪੈਗੰਬਰ ਜਾਂ ਅਵਤਾਰ ਦਾ ਧਿਆਨ ਧਰ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਿਨ ਸਰੀਰਕ ਸਫ਼ਾਈ ਦਾ ਖ਼ਾਸ ਖ਼ਿਆਲ ਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਸਥਾਨ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਭਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ-ਪੀਰ ਦਾ ਪੁਰਬ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ-ਭਾਵ ਨਾਲ ਮਨਾਉਣਾ; ਛਬੀਲ, ਲੰਗਰ, ਦਾਨ-ਪੁੰਨ ਰਾਹੀਂ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਣਾ ; ਰਲ ਮਿਲ ਕੇ ਭਜਨ-ਗਾਇਨ ਕਰਨੇ, ਮੁਬਾਰਕਾਂ ਦੇਣੀਆਂ, ਮੇਲੇ ਰਚਣੇ ਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਨਾ ਉੱਤਮ ਕਾਰਜ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਪੈਹਲੀ ਜਨਵਰੀ ਦੀ ਮਿਤੀ ਨੂੰ ਨਵਾਂ-ਸਾਲ ਦਿਵਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨਾਉਣ ਦੀ ਰੀਤ ਵਿਸ਼ਵਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਯਹੂਦੀ-ਈਸਾਈ ਰਵਾਇਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਦੋਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਦਿਨ ਸੀ, ਅਤੇ ਹਰ ਸਾਲ ਇਹ ਦਿਨ ਵਿਸ਼ਵ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਯਾਦ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਿਨ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਕੀਤੀ ਸੀ; ਇਸ ਦੈਵੀ-ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਹਰ ਸਾਲ ਉਤਸਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨਾਉਣਾ ਧਰਮ ਤੇ ਨੇਕੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਪੁਰਬ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਭੁੱਲ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਰਿਵਾਜਨ ਨਵੇਂ-ਸਾਲ ਦੇ ਸਮਾਗਮਾਂ ਤੇ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਥੀਆਂ ਨੂੰ ਵਧਾਈਆਂ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਖਾਂਦਾ-ਪੀਂਦਾ ਤੇ ਨੱਚਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਮੌਸਮੀ ਤਿਉਹਾਰ ਮਨਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਢ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਸਬੰਧਤ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਸਾਕੇ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੂਲ-ਘਟਨਾ ਦੇ ਵਿਸਰ ਜਾਣ ਉਤੇ ਵੀ ਉਤਸਵ ਲਈ ਜੋਸ਼ ਤੇ ਉਮਾਹ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਤਿਉਹਾਰ ਪੌਰਾਣਕ-ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਮਨਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੂਲ-ਭਾਵਨਾ ਇਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਿਨ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੇ ਦੈਂਤਾਂ ਦਾ ਸੰਘਾਰ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਨੇਕੀ ਦੀ ਬਦੀ ਉਤੇ ਵਿਜੈ ਹੋਈ ਸੀ।

ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਰਵਾਇਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿੱਚ, ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖਾਂ ਦੇ ਜਨਮ-ਦਿਵਸ ਤੇ ਨਵੇਂ-ਸਾਲ ਦੇ ਪੁਰਬ ਮਨਾਉਣ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਵੱਲ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਰਬ ਵਿਭਿੰਨ ਧਾਰਮਕ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਕਬੀਲਿਆਂ, ਜਾਤੀਆਂ, ਕੌਮੀਅਤਾਂ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਰਸਮਾਂ-ਰਿਵਾਜਾਂ ਸਬੰਧੀ ਰੋਚਕ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਰਸੀਆ ਈਲੀਆਦ ਧਰਮ ਨੂੰ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਵੇਂਚਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਸਾਧਾਰਨ ਸੰਸਾਰਕ ਵਸਤੂ, ਸਥਾਨ ਜਾਂ ਦਿਨ ਪਾਵਨ ਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਕਬੀਲੇ ਜਾਂ ਕੌਮ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਰਵਾਇਤ ਜੁੜ

ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਦਿਨ ਪਵਿੱਤਰ ਦਿਹਾੜਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਕੋਈ ਪੱਥਰ, ਬੁੱਤ, ਛੜੀ ਪਾਵਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਜਾਂ ਟਿੱਲਾ ਪੂਜਾ-ਧਾਮ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਥਾਂ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਚਰਨ ਪੈ ਗਏ, ਉਹ ਥਾਂ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਗਈ, ਪਾਕ ਹੋ ਗਈ।

ਅਰਦਾਸ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਪੱਖ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਸਮਾਜਕ/ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਜਾਂਚਣਾ ਸਾਰਥਕ ਹੈ। ਅਰਦਾਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਜੀਵ ਅੰਤਰੀਵੀ ਤੋਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਤੱਤ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਅਰਦਾਸ ਸਮਾਜਕ ਕ੍ਰਿਆ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਜ਼ਾਹਰਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਡੰਡੌਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਜਾਂ ਸਾਥੀਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਰਸਮੀ ਬੰਦਨਾ ਵਿਚ ਰੁਝਿਆ ਹੋਵੇ, ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ-ਸਭਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇ। ਮਸਜਿਦ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹੀ ਗਈ ਨਮਾਜ਼ ਸਮਾਜਕ ਅਰਦਾਸ ਹੈ; ਗਿਰਜਾ-ਘਰ ਵਿਚ ਗੁਜ਼ਾਰੀ ਰਸਮੀ ਇਬਾਦਤ ਵੀ ਇਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਰਦਾਸ ਹੈ; ਅਤੇ ਗੁਰਧਾਮ ਵਿਚ ਸਮੂਹਕ ਤੋਰ ਤੇ ਕੀਤੀ ਅਰਦਾਸ ਦਾ ਵੀ ਇਹੋ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਰਸਮੀ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਆਮ ਤੋਰ ਉਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਵਸਰ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਾਮੂਲੀ ਵਾਧਾ-ਘਾਟਾ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਰਸਮੀ ਅਰਦਾਸ 'ਧਰਮ' ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਤਿਅੰਤ ਸਹਾਈ ਹੈ। ਲਗਭਗ ਸਭ ਸੰਗਠਿਤ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਅਰਦਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਕਾਇਮ ਹੈ, ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਜਾਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਚੁੱਪ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਰਖਣ ਵਾਲੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਦੀ ਰਵਾਇਤ ਜਾਰੀ ਹੈ।

ਕਈ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਅਰਦਾਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਅਰਦਾਸ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਨਾਲ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਉਚੇਰੀ ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਸਨਿਮਰ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਭਾਵ ਅਰਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਜਾਂ ਬੰਦਗੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਭਾਵਨਾ ਰਾਹੀਂ ਵੀ। ਜਦੋਂ ਬੰਦਗੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਇਸ਼ਟ ਜਾਣੀ-ਜਾਣ ਹੈ, ਅੰਤਰਯਾਮੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਵਾਕ ਭਾਵਨਾ ਅਰਦਾਸ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਧਾਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਸ਼ਬਦ ਚਾਹੇ ਮਨ ਹੀ ਮਨ ਵਿਚ ਥਰਕਦੇ ਰਹਿਣ, ਚਾਹੇ ਹੋਠਾਂ ਉਤੇ ਫਰਕਦੇ ਹੋਣ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਰਦਾਸ ਧਰਮ ਦੇ ਉਸ ਪੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬਧਿਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਤੀਰੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਮੂਕ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦਾ ਸਬੰਧ ਉਸ ਅਰਦਾਸ ਨਾਲ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋਵੇ, ਚਾਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਕੇਵਲ ਹੱਥ ਜੋੜ ਕੇ ਬੰਦਗੀ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੋਵੇ, ਚਾਹੇ ਸਮੂਹਕ ਅਰਦਾਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਕੇ ਧਰਮ ਦਾ ਕਰੱਤਵ ਨਿਭਾ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ।

ਧਰਮ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਦਾ ਉੱਚਤਮ ਰੂਪ ਅਜੇਹੀ ਅਰਦਾਸ ਹੈ, ਜੋ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਪਰਵਾਰਕ ਜਾਂ ਭਾਈਚਾਰਕ ਇਕੱਠ ਵਿਚ ਸਾਂਝੇ ਤੋਰ ਤੇ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਦਾਸ ਦਾ ਸਾਧਾਰਨ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ-ਸਭਾ, ਕੀਰਤਨ ਜਾਂ ਸਤਿਸੰਗ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਗੱਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਕੇ ਰਸਮ-ਪੂਰਤੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਜਿੱਤ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਨੇਕਨੀਤੀ ਨਾਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਰੱਤਵ ਨਿਭਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਭਾਵਨਾ ਇਹ ਹੋਵੇ ਕਿ ਸਤਿ-ਸੰਗੀਆਂ ਦੇ ਸਾਥ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ-ਗਾਇਨ ਜਾਂ ਕੀਰਤਨ ਰਾਹੀਂ ਉਚੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਰਸ ਮਾਣਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵਤੀਰੇ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹ ਧਰਮ ਦੀ ਉੱਤਮ ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਪਹਿਲੂ ਸਮਾਜਕ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ ਹਨ। ਕਈ ਵਿਅਕਤੀ ਕੇਵਲ ਸਮੂਹਕ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਜਾਂ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਹੀ ਲਿਵ ਜੋੜ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਧਰਮ ਦਾ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਪੱਖ ਅਨੁਭਵੀ ਪੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਜੁੜ ਕੇ ਬੈਠਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਉਤੇ ਅਧਿਕ ਬਲ ਹੈ। ਸੰਗਤ ਤੇ ਕੀਰਤਨ ਸਮਾਜਕ ਸਾਂਝ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ਸਤਿਸੰਗੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਆਸਾਨੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬਾਣੀ ਤੇ ਕੀਰਤਨ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਹਿਤ, ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਸਬਲ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ, ਧਰਮ ਦਾ ਇਹ ਸਮਾਜਕ-ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਤਿਸੰਗੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਉਪਾਸ਼ਕ ਲਈ ਧਾਰਮਕਤਾ ਦੀ ਸਿਖਰ ਹੈ।

ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ

ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਜਾਂ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਕੀ ਭਾਵ ਹੈ ? ਇਹ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹਨ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੁਝ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਸਬੰਧੀ ਵੀ ਉਠਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ, ਭਗਤੀ-ਭਾਵ ਕੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਭਗਤ ਦਾ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਕੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ? ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੇਮ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਨਿਜੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸੋਝੀ ਉਸੇ ਲਈ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰੇਮ ਨੂੰ ਮਾਣਿਆ ਹੈ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਮਾਣਨਾ ਤੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਦੋ ਵਿਭਿੰਨ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਹਨ। ਭਗਤ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਮਾਣਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਮਾਤਾ ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਪਿਆਰਦੀ ਤੇ ਮਾਣਦੀ ਹੈ। ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫਰ ਰੱਬ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੇ, ਉਸ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਜਤਨ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਭਗਤੀ-ਭਾਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬੋਧਕ ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਮਾਂ ਦਾ ਬੱਚੇ ਲਈ ਪਿਆਰ ਸਹਿਜ-ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਇਸ ਪਿਆਰ ਸਬੰਧੀ ਬੋਧਕ ਅਧਿਐਨ ਮਾਤਾ ਦੇ ਯਥਾਰਥਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਤੱਥ ਜਾਂ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਜੋ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਇਕ-ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ।

ਧਰਮ ਦਾ ਆਪਣਾ ਅਸਲਾ ਜਾਂ ਸਾਰ ਕੀ ਹੈ ? ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਹੈ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ। ਧਰਮ ਦਾ ਨਿਜੀ ਅਨੁਭਵ ਕੇਵਲ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਦਰਸ਼ਕ, ਨਿਰੀਖਕ ਜਾਂ ਚਿੰਤਕ ਨੂੰ । ਧਰਮ ਇਕ ਸਾਧਨਾ ਹੈ, ਕਮਾਈ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਨਿਜਤਵ ਵਿਚ ਮਾਣੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ

ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਬੋਧਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜਾਣੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸਮੱਸਿਆ। ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਖੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਧਰਮ ਦੀ ਥਾਂ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਕੁੱਲ ਪ੍ਰਸ਼ਨ, ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੇ ਮਸਲੇ, ਅਸਲ ਵਿਚ, ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮਸਲੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਧਰਮ ਦੇ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਪੱਖ ਨਾਲ ਹੈ, ਧਰਮ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਨਾਲ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਧਾਰਮਕਤਾ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਤਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਪਜਦੇ ਹਨ। ਧੰਨਾ ਭਗਤ ਪੱਥਰ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਭਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ; ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ, ਉਸ ਦਾ ਵਲਵਲਾ ਧਰਮ-ਅਨੁਭਵ ਹਨ ; ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕੋਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਪੁਛਦਾ। ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵਰਣਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਾਖੀਕਾਰ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਧੀ-ਪੂਰਵਕ ਸਮਾਧਾਨ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਸਹਿਜ-ਕ੍ਰਿਆ ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਬੋਧਕ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ-ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ; ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ, ਇਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਨਿਵੇਕਲੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਅੰਤਰੀਵੀ ਖ਼ਾਸਾ, ਇਸ ਦਾ ਅਸਲਾ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਮਸਲੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮਸਲੇ ਵੀ ਹਨ। 'ਧਰਮ' ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ, ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ: ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਬੰਧਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਬੋਧਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮਿਆਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਦੇਣ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪੱਖ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਧਰਮ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਗੱਲ ਓਨੀ ਹੀ ਦਿਲਚਸਪ, ਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਹਾਸੋਹੀਣੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿੰਨੀ ਕਿ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਲੋਂ 'ਮਨ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤਾਵ। ਜੇਕਰ ਭੌਤਿਕੀ ਜਾਂ ਫ਼ਿਜ਼ਿਕਸ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰੇ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਕੀਤਾ ਵੀ ਗਿਆ ਹੈ) ਕਿ 'ਮੈਟਰ' ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ, ਜਾਂ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ (ਮੈਟਾਫ਼ਿਜ਼ਿਕਸ) ਵਿਚੋਂ 'ਹਕੀਕਤ' ਗ਼ਾਇਬ ਹੋ ਜਾਵੇ; ਤਾਂ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸ ਵਿਚ 'ਧਰਮ" ਖੰਭ ਲਾ ਕੇ ਉੱਡ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਬਾਕੀ ਰਹਿ ਜਾਵੇ। ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੂਲ ਧਰਮ ਹੀ ਹੈ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਐਸੀ ਅਵੱਸਥਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਲੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜਦੋਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦਲੀਲਾਂ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਬੋਲ-ਬਾਲਾ ਹੋ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ; ਜਦੋਂ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਵੱਧ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਧਿਆਨ ਘੱਟ। ਅਜੇਹੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਪਟੜੀ ਤੋਂ ਲਹਿ ਜਾਣ ਦੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸੇਧ ਗੁਆ ਲੈਣ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੋਵੇਗੀ।

ਅਧਿਆਇ ਦੂਜਾ

ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ

ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਹਰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਵਿਧੀ-ਕ੍ਰਮ (methodology) ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਧਿਐਨ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਤੇ ਮਾਪ-ਦੰਡ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਗਿਆਨਕ, ਕਲਾਤਮਕ ਤੇ ਮਾਨਵਿਕੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਨੇਮਬੱਧ ਚਿੰਤਨ ਸੰਭਵ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਖੋਜ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵਿਧੀ-ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲ-ਸਰੂਪ ਧਰਮ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਲਈ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀਆਂ, ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਵਿਕਾਸ, ਧਰਮ ਸਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ, ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਧਰਮ ਆਦਿਕ ਪੱਖ ਵਿਕਸਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਵਿਧੀ-ਕ੍ਰਮ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇ ਸਬੰਧੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨ ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੀਹਾਂ ਉਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਸਾਰਥਕ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਧਰਮ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਵਿਚ, ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਹਿਤ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਹਿਤ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਧਰਮ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਲੋੜ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਨੂੰ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰਨ ਦੀ ਹੈ।'ਤੱਥ' ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਘੜਦੇ ਜਾਂ ਈਜਾਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ; ਤੱਥ ਸਾਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪੜਾ ਉਤੇ ਦਰ-ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਸਾਡੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਕੇਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਹਾਰਨ ਦੀ ਨੀਝ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਭੌਤਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਤੱਥਾਂ ਵਾਂਗ, ਧਾਰਮਕ ਤੱਥ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਖਿਲਰੇ ਪਏ ਹਨ, ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ, ਪੂਜਾ-ਵਿਧੀਆਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ, ਤਪ-ਸਾਧਨਾ, ਲਿਵਲੀਨਤਾ, ਵਿਸਮਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਅਨੇਕ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਨੇਮ-ਬੱਧ ਅਧਿਐਨ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਮੁਲੰਕਣ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਆਵੱਸ਼ਕ ਅੰਗ ਹਨ। ਧਾਰਮਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਮੁਲੰਕਣ ਵਿਭਿੰਨ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਚਿੰਤਕ ਰਲ-ਗਡ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਵਿਧੀ-ਕ੍ਰਮ ਪਾਸੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਸਿਖਲਾਈ ਉਸ ਨੂੰ 'ਤੱਥ' ਅਤੇ 'ਕੀਮਤ' ਵਿਚ ਨਿਖੇੜ ਕਰਨ ਹਿਤ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਅਜੋਕੇ ਵਿਧੀ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀਆਂ

ਹੇਠ-ਲਿਖੀਆਂ ਹਨ :

ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਧੀ : ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਦੋ ਅਧਾਰ-ਗੁਣ ਹਨ : (ੳ) ਤੱਥ ਅਤੇ (ਅ) ਵਰਣਨ। ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਧੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਧਰਮ ਸਬੰਧੀ ਅਨੁਭਵਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦੀ, ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂਪਰਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਾਰਮਕ ਰਵਾਇਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਧਾਰਮਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚੋਂ ਵੀ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹਰ ਧਰਮ ਤੇ ਸੰਪਰਦਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਇਤਹਾਸਕ ਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਅੰਸ਼ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਅਕੀਦੇ, ਰਹੁ-ਰੀਤੀਆਂ ਤੇ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਹਨ। ਬਹੁਤੇ ਧਰਮ ਕਬੀਲਾ-ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਅਵੱਸਥਾ ਤੋਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਕੇ ਸੰਸਾਰ-ਵਿਆਪੀ ਧਰਮ ਬਣੇ ਹਨ। ਅਜੇਹੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਅੰਸ਼, ਵਹਿਮਾਂ ਤੇ ਮਨੌਤਾਂ, ਰਿਵਾਜਾਂ ਤੇ ਬੰਧੇਜਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾਲ ਹੀ ਤੁਰੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਦ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਲਗਭਗ ਹਰ ਰਵਾਇਤੀ ਧਰਮ ਵਿਚ ਨਵੀਨ ਤੱਤ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਏ ਹਨ, ਅਤੇ ਹਰ ਧਰਮ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਾਂ ਬਹੁਤੀ ਮਾਤ੍ਰਾ ਵਿਚ ਵਟਿਆ ਹੈ। ਇਤਹਾਸਕ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੁਰਾਤਨ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਤੇ ਵਰਣਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਤਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਧਰਮ ਦਾ ਚਿੰਤਕ, ਰਵਾਇਤਾਂ ਤੇ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉਠ ਕੇ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਧਾਰਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ, ਨਿਰਜੀਵ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਰੁਖ-ਪੂਜਾ, ਬਹੁ-ਦੇਵ ਪੂਜਾ, ਮਿਥਿਹਾਸਕ/ਪੋਰਾਣਕ ਪਰੰਪਰਾ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡ, ਬਲੀਦਾਨ, ਹੋਮ-ਯੱਗ ਅਤੇ ਰਿਵਾਜੀ ਸਦਾਚਾਰ ਹਰ ਜਨਤਕ ਧਰਮ ਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਇਤਹਾਸਕ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਕੁਝ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਇਤਹਾਸਕ ਵਰਗ ਵਿਚ; ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਧਨਿਕ ਵਰਗ ਵਿਚ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਧੀ ਧਰਮ-ਸਬੰਧਤ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਵਰਣਨਾਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਅਰਥੰਕਣ ਅਤੇ ਮੁਲੰਕਣ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਦਿਆਨਤਦਾਰ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ; ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਕੀਮਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਅਗਲੇਰਾ ਕਦਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ : ਇਤਹਾਸ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਮਨੁੱਖਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ-ਪੰਧ ਉਲੀਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੂਹਕ ਵਤੀਰੇ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਨਿਯਮਿਤ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ । ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੂਹਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇਣ ਹੈ, ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ -ਨਾ-ਕਿਸੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਜਾਂ ਸਮੂਹ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਮੰਨ ਕੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ

ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਹੋਇਆ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਉਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਹੂਲਤ ਹਿਤ ਨਵੀਆਂ ਪਿਰਤਾਂ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਤੇ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਵਿਚ ਧਾਰਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਆਵੱਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਆਪਣੇ ਇਤਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਅਧੀਨ ਉਸ ਨੇ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਧਰਮ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਇਕ ਉੱਤਮ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਭਾਈਚਾਰਾ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਹਰ ਮੈਂਬਰ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰ ਸਕੇ, ਉੱਚਤਮ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕੇ। ਧਰਮ ਦੇ ਇਸ ਸਮਾਜਕ ਪੈਹਲੂ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹੋਏ, ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨੀ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੁਰਖਾਈਮ) ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਜਿੰਦ-ਜਾਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ; ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਧਾਰਮਕ ਅਕੀਦੇ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਇਸ ਪਖੋਂ ਨੇੜਲਾ ਸਾਥੀ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਹੈ, ਜੋ ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ, ਪਰਗਟ ਪੈਹਲੂ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਦੂ-ਟੂ , ਪੂਜਾ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਆਦਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਨਾ ਕਿ ਸਾਧਕ ਦਾ ਆਤਮਕ ਹੁਲਾਰਾ ਜਾਂ ਵਿਸਮਾਦ ਦਾ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਨੁਭਵ। ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਇਹ ਸਾਂਝ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਇਤਹਾਸਕ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਦਾ ਰੋਲ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਧਾਰਮਕ ਵਿਕਾਸ ਸਮੁੱਚੇ ਇਤਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਹੀ ਅੰਗ ਹੈ। ਪਰ, ਸਮਾਜਕ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਉਤੇ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਇਤਹਾਸਕ ਪੜਾਵਾਂ ਉਤੇ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮੂਲ-ਆਧਾਰ ਖੇਤਰੀ ਖੋਜ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ।

ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਆਪਣੀ ਚੁਣੀ ਹੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਹਿਤ, ਚੋਣਵੇਂ ਸਮਾਜਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ, ਸਾਰਨੀਆਂ ਬਣਾਉਣ, ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਨਿਰੀਖਣ ਅਤੇ ਅੰਕੜਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ-ਮਿਣਤੀ ਦੇ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਵਿਧੀ-ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਉਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਹੀ ਭਾਗ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਤੀਰਾ-ਮੂਲਕ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਨੇ ਭਰਵੀਂ ਉੱਨਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਵਰਤਾਰੇ ਹਨ, ਜਿਉਂਦੇ-ਜਾਗਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਹਨ, ਤੇ ਪਿਛਲੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਦੇ ਕਾਇਮ ਕੀਤੇ ਅਦਾਰੇ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਰਿਵਾਜ ਤੇ ਬੰਧੇਜ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਪੱਖ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਤੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਹੱਥ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਵੀ ਵਟਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਅਜੋਕੇ ਵਤੀਰਾ-ਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ

ਦੇਣ ਹੈ।

ਦ੍ਰਿਸ਼ਗਿਆਨਵਾਦੀ ਵਿਧੀ : ਆਧੁਨਿਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਗਿਆਨਵਾਦ (Phenomenology) ਦੀ ਇਕ ਸੱਜਰੀ ਧਾਰਾ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਹੈ, ਜੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਦੇ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਨਾਮੀਨਾਲੋਜੀ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਕਈ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਅਰਥ ਉਤੇ ਬਹੁਸੰਮਤੀ ਹੋ ਸਕੀ ਹੈ, ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਾ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪਰਪੰਚ ਦਾ ਨਾਮ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰਪੰਚ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਕੀ ਹੈ ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਗਿਆਨਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰਖਦਾ। ਅਸਲੀਅਤ ਉਹ ਕੁਝ ਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਡੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੈ : ਸਾਡਾ ਗਿਆਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੀ ਹੈ, ਦ੍ਰਿਸ਼ ਤੋਂ ਪਿਛੇ ਜਾਂ ਉਂਪਰ ਝਾਕਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਪਰ ਜੋ ਕੁਝ ਦਿਸਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਜੇ ਚੇਤਨਾ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਪਰਪੰਚ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਪੰਚ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਹਸਤੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਕੇਵਲ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਸੋ, ਪਰਪੰਚ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਅਟੁੱਟ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਬੱਧੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਕ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੋਚੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ।

ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ 'ਚੇਤਨਾ' ਵੀ ਇੰਦ੍ਰਿਆਈ ਗਿਆਨ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇੰਦ੍ਰਿਆਈ ਬੋਧ ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਕ ਵਰਣਨ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਗੋਚਰ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਤਾਰਕਿਕ ਕਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਗਿਆਨਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਹਰ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਉਚੇਰੀ ਕਿਸੇ ਗ਼ੈਬੀ, ਅਧਿਆਤਮਕ, ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹਸਤੀ ਸਬੰਧੀ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਅਰਥਹੀਣ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੋਵੇ । ਦ੍ਰਿਸ਼ਗਿਆਨਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਲਈ 'ਰੱਬ','ਆਤਮਾ', 'ਦੇਵਲੋਕ' ਆਦਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖੋਜ-ਪੜਤਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਜੇ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾਅਵਾ ਕਰੇ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਇਸ ਦਾਅਵੇ ਨੂੰ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ 'ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ' ਆਤਮਾ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਏ 'ਦੈਵੀ ਤੱਤ' ਨੂੰ ਪਰਵਾਨਗੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦੀ। ਸਮਾਜਕ ਤੱਥ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮਬਧ ਵਰਣਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਗਿਆਨਵਾਦੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ।

ਦ੍ਰਿਸ਼ਗਿਆਨੀ ਵਿਧੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਵਰਣਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਆਸਕਾਰੀ, ਅਰਥੰਕਣ ਅਤੇ ਮੁਲੰਕਣ ਇਸ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਧੀ, ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰਾ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਪੱਖ ਨੂੰ, ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਵਰਤਾਰੇ

ਨੂੰ ਸਰਬਪੱਖੀ, ਨਿਯਮਿਤ ਤੇ ਤੱਥਾਤਮਕ ਵਰਣਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਉਣਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਗਿਆਨਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਤੱਵ ਹੈ। 'ਧਰਮ' ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਧਾਰਮਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ-ਪੂਰਬਕ ਪੜਤਾਲ ਅਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਕਥਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮੁਕੰਮਲ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਾਰਜ ਹੈ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਿੱਟਾਕਾਰੀ ਜਾਂ ਅਨੁਮਾਨ (inference), ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਬੋਧਕ ਸੰਕੇਤਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇਡੇ ਤੇ ਉਚੇਰੇ ਅਰਥ ਦੇਣ, ਜਾਂ ਮੁਲੰਕਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਵਿਅਰਥ ਹੈ। ਇਸ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਧਰਮ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਯਥਾਰਥਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕਰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ : ਮਨੁੱਖੀ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ, ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ, ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਗਿਆਨਵਾਦ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਵਤੀਰਾ-ਮੂਲਕ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਦਾ ਕੇਵਲ ਇਕ ਪੱਖ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੋਬਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਇਸ ਵਿਧੀ ਦਾ ਦੂਜਾ ਤੇ ਓਨਾ ਹੀ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਪੱਖ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਮੂਲ-ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਮਨ' ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ, ਪਰ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਤੀਰਾ-ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ 'ਮਨ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਲਗਭਗ ਅਭਾਵ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਤੀਰਾਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ, ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ, ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਤੇ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਹੋਰਨਾਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਤੇ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ: ਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਧਿਆਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਰਵਾਈ ਉਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਅਕਸਰ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਜਾਂਚਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੰਟਰਵਿਊ ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰੀ ਦਾ ਢੰਗ ਉਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੱਸਿਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਤਿਆਰ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਵਿਅਕਤੀ'ਅਰਦਾਸ' ਕਿਉਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਰਦਾਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਕੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਰਦਾਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ? ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਵਤੀਰੇ ਨੂੰ ਪਰਖਦਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਤਕ ਪੁੱਜਣ ਲਈ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਲਾਗੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਹਰ ਪੈਹਲੂ ਸੰਬੰਧੀ ਵੇਰਵੇ-ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸੂਚੀਆਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉੱਤਰ ਨੋਟ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਹਾਵ-ਭਾਵ ਤੇ ਕਾਰਜ ਜਾਂਚੇ ਪਰਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਕਥਨੀ ਤੇ ਕਰਨੀ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਉਸ ਦਾ ਕਥਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਅਮਲ ਹੋਰ। ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਉਪਦੇਸ਼ਕ ਲਹਿਜੇ ਵਿਚ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਾਰਮਕ ਕਰਤੱਵ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਹ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਨਿਭਾਂਦਾ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਵਲੀਆਂ, ਪ੍ਰਯੋਗਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਨਿਰੀਖਣ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ, ਅਜੇਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਿੱਟੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਤੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਾਹੇ ਅਜੋਕੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਹਿਤ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਅਸਲ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਾਨਸਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਝਾਤੀ ਪਾਉਣ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੰਤਵਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੇ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰ ਦਾ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮਾਨਸਕ ਬਣਤਰ ਵਿਅਕਤੀ ਪਾਸੋਂ ਅਰਦਾਸ ਜਾਂ ਹੋਰ ਧਾਰਮਕ ਕਰਮ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ ? ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮਨੋ-ਬਿਰਤੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਦਵੰਦ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਬੌਧਕ ਤੌਰ ਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਮਰਿਆਦਾ ਤੋਂ ਨਾਬਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਭਾਵੁਕ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਕਿਸੇ ਅਦਿੱਖ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਡਰ ਤੋਂ, ਜਾਂ ਲਾਲਸਾ-ਵਸ, ਜਾਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਧਾਰਮਕ ਮਰਿਆਦਾ ਨਿਭਾਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ? ਉਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝਣ ਕਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ? ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਨ੍ਹਾਂ ਸਹਿਮਾਂ, ਤੌਖਲਿਆਂ ਅਤੇ ਸੰਤਾਪਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ? ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ, ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਨਜਿਠੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। 'ਧਰਮ' ਦਾ 'ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ' ਇਸੇ ਵਿਧੀ ਦੀ ਉਪਜ ਤੇ ਦੇਣ ਹੈ, ਜੋ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੀਨ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ : ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵਿਧੀ, ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਧੀ ਆਦਿਕ ਨਾਮ ਵੀ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਉੱਪਰ ਵਰਣਿਤ ਚਾਰ ਵਿਧੀਆਂ ਧਰਮ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਹਿਤ 'ਵਿਗਿਆਨਕ' ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹਨ, ਪਰ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਦੀ ਝਾਕ ਨਹੀਂ। ਉਕਤ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਨਿਰਭਰ ਸੰਵੇਦੀ (sensory) ਅਨੁਭਵ ਉਤੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਖੁੱਲੀਆਂ ਅੱਖਾਂ' ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਦਾਰੋਮਦਾਰ 'ਮੀਟੀਆਂ ਅੱਖਾਂ' ਉਤੇ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਅੰਤਰੀਵੀ ਤੇ ਰਹੱਸਮਈ ਹੈ। ਇਹ 'ਅਨੁਭਵੀ' ਵਿਧੀ ਹੈ, ਅਨੁਭਵਵਾਦੀ (empirical) ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕਤਾ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵੀ ਪਛਾਣ ਹੈ, ਦੈਵੀ ਤੱਤ ਦਾ ਬੋਧ ਹੈ, ਜੋ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾ ਸੰਵੇਦੀ ਸਹਾਰੇ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਇੰਦ੍ਰਿਆਈ ਦਖ਼ਲ ਦੇ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਿੱਧ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੇ, ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਤੇ ਕਈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਿਸ਼ੀਆਂ, ਸਿੱਧਾਂ-ਯੋਗੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਚਿੱਤ ਇਕਾਗਰ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਸਮਾਧੀਆਂ ਲਾਈਆਂ ਹਨ, ਜਗਤ ਵਲੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ ਰੱਖੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁੜ ਚਖਿਆ ਹੋਵੇਗਾ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਮਿਠਾਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਜਿਵੇਂ ਗੂੰਗਾ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਨਿਜੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕੀਰਨ ਉਦੇਸ਼ ਇਸੇ ਲਈ ਸੁਆਰਥੀ ਉਦੇਸ਼ ਜਾਪਣ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਅਕੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਬ੍ਰਹਮਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਅਕੱਥ ਦੀ ਕਥਾ ਵੱਲ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਿਠਾਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰਉਪਕਾਰ ਲਈ ਉਮਾਹ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕਈ ਮਾਰਗਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਉਤੇ ਅਪੜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਭੇਖਾਂ, ਅਡੰਬਰਾਂ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰੀ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਪਾਸੇ ਰੱਖ ਕੇ, ਜੇਕਰ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰੀਏ, ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਦੈਵੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਅਡੋਲ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਕਦਮ ਸਾਧਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੋਧਕਤਾ ਦੀ ਬਜਾਇ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ। ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਦਾ ਪਾਂਧੀ, ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ, 'ਬੁੱਧੀ ਮੰਡਲ' ਦੀ ਕੈਦ ਤਿਆਗ ਕੇ, 'ਵਲਵਲੇ ਦੇ ਦੇਸ਼' ਨਾਲ ਨਾਤਾ ਗੰਢਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸੁਰਤ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪੁੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, 'ਜਿਥੇ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦਾ ਹੱਥ ਨਾ ਪਹੁੰਚੇ।' ਵਲਵਲੇ ਅਤੇ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਦਵੰਦ ਓਦੋਂ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਵਿਸਮਾਦ ਤੇ ਅਨੰਦ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਤੱਤ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੇ ਇਹਸਾਸ ਉਪਰੰਤ, 'ਪਹੁੰਚਾ ਹੋਇਆ' ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਸੰਗੀਆਂ-ਸਾਥੀਆਂ ਨਾਲ ਬੋਧਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਚਾਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰ-ਵਿਵੇਕ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਲੋੜ ਇਸ ਲਈ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਕੋਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਕੇਤਾਂ, ਬੋਧਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੇ ਗੁਹਜਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਦੋਂ ਤਕ ਕਿ ਉਹ ਆਪ ਦਿਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੇਧ ਵਿਚ ਤੁਰ ਨਾ ਪਿਆ ਹੋਵੇ।

ਧਰਮ ਸਿਧਾਂਤੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ : ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਜਤਨਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਉੱਘਾ ਜਤਨ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ (Theology) ਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧੀ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤੀਆਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਘਾੜਤ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਇਕ ਨਿਆਮਤ ਹੈ, ਰੱਬੀ ਦਾਤ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਿਲੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਈਸਾਈ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਈਸਾਈਅਤ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਸਾਰਥਿਕ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਹਿਤ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦਲੀਲਾਂ ਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਈਸਾਈਅਤ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਧਰਮ-ਮੀਸਾਂਸਿਕਾਂ ਨੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ, ਦੈਵੀ ਗਿਆਨ, ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਤੱਤ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪਰਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਸਬੰਧੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸਬੰਧਤ ਮਨੌਤਾਂ ਤੇ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੱਖ-ਪੂਰਤੀ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ (ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ) ਕਹਿਣ ਵਿਚ ਫ਼ਖਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫ਼ਲਸਫੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ, ਦਲੀਲ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਮਤ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਏ, ਤਾਂ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਕਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਾਂਗ, ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵੀ ਬਣਤਰ ਵਿਵੇਕ-ਪੂਰਨ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਂਦੀ ਹੈ; ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਹਰ ਅੰਗ ਦਲੀਲ-ਯੁਕਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਬੱਧਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਭਾਵੁਕਤਾ ਤੇ ਵਲਵਲੇ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਕੋਈ

ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਇਕ ਨੇਮ-ਬੱਧ ਬੋਧਕ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਖੇਤਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਉਪ-ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਉਤੇ ਬੇਲਾਗ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ, ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਅਜੇਹਾ ਵੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਦਲੀਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਮੂਲ-ਆਧਾਰ ਐਸਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਉਤੇ ਕਿੰਤੂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਆਪਣੀਆਂ ਮਨੌਤਾਂ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਦਲੀਲ ਦਾ ਕੰਮ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਉਤੇ ਅਧਾਰਤ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ ਦਰਸਾਣਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਮਨੌਤਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਜਾਂ ਪੜਤਾਲ। ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਦਾ ਅਕੀਦਾ ਕੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਭਾਵੁਕ ਸੇਧ ਕੀ—ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਨਿਖੇੜ ਕਰਨ ਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਕੇਵਲ ਇਸ ਅਕੀਦੇ ਤੇ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦਲੀਲ-ਯੁਕਤ ਰੰਗਨ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਉਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਤੇ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਦੀ ਇਕ ਮਨੌਤ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ, ਈਸ਼ਵਰ ਜਾਂ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਅਦਿੱਖ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਪਰਕ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਛੇੜੇ ਬਿਨਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਜਾਂ ਪੜਤਾਲ ਕੀਤੇ ਬਿਨ੍ਹਾਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿਧਾਂਤ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਤਾਰਕਿਕ ਅਤੇ ਪਰਵਾਨਿਤ ਮਨੌਤ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੋਵੇ, ਵਿਵੇਕ-ਪੂਰਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਕਰੱਤਵ ਹੈ।

ਇਹ ਵਿਧੀ ਇਕ ਹੋਰ ਕਾਰਜ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੀਆਂ ਰਹੁ-ਰੀਤੀਆਂ , ਰਹਿਤ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਬੰਧਤ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਪਨਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹਰ ਧਰਮ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਜਤਨ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਸਿੱਧ ਕਰ ਸਕਣ। ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਉਹ ਧਰਮ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਦਲੀਲਾਂ ਘੜਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੇ ਮਰਿਆਦਾ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਵਡਿਆਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਕਾਰਜ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਉਪਰਾਲਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਕ ਰਵਾਇਤ ਦਾ ਬੋਧਕ ਸਮਰਥਨ ਹੈ। ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ, ਇਹ ਕਰਤੱਵ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਅਕਸਰ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਕਈ ਵਾਰੀ ਖਿੱਲੀ ਵੀ ਉਡਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਦਲੀਲ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ, ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਊਣਤਾਈਆਂ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦੇਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜ਼ਿੰਮੇ ਓਟ ਲਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਖੰਡਨ-ਮੰਡਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਨਿਰਬਲਤਾ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ : ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਇਕ ਹੋਰ ਬੋਧਕ ਵਿਸ਼ਾ ਧਰਮ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਜਾਂ 'ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ' ਹੈ, ਜੋ ਧਰਮ

ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੰਕਲਪਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਜਾਂਚਦਾ ਤੇ ਪਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ ਉਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਵਿਧੀ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਹੈ। ਇਸ ਜਤਨ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਇਸ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਅਰਥ-ਭਰਪੂਰ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਉਤੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆ ਕੇ ਪਰਸਪਰ ਸਾਂਝ ਵਧਾਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਕਈ-ਇਕ ਅਣਤਾਰਕਿਕ ਤੇ ਅਨਾਵੱਸ਼ਕ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਹੂੰਝ ਸੁਟਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਵੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਤਾਂ ਸਾਰਥਕ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਪਰ "ਧਾਰਮਕ ਫ਼ਲਸਫਾ"(ਰਿਲਿਜਸ ਫ਼ਿਲਾਸਫੀ) ਅਰਥਹੀਣ ਘਾੜਤ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵਿਧੀ, ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਧੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਧਰਮ ਦੇ ਹੋਰ ਪੱਖ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਬੂਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਜਾਂ ਪੱਖ-ਪੂਰਤੀ। ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਚਿੰਤਕ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਯਥਾਰਥਕ ਰੂਹਾਨੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜਤਨਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ; ਉਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇਹ ਭਾਲ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਕ ਅਕੀਦਿਆਂ ਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ, ਦੈਵੀ ਗਿਆਨ ਤੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਬੋਧਕ ਅਰਥ ਕਿਵੇਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਅਰਦਾਸ, ਵਿਸਮਾਦ, ਅਨੰਦ, ਮੇਹਰ, ਮੋਖ ਆਦਿਕ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕੀ ਹੈ ? ਉਸ ਨੇ ਇਹ 'ਸਮਝਣ' ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ ਕੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਮੋਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ, 'ਮੋਖ ਦੀ ਸੂਝ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਵਿਚ ਸਿਦਕ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲਾ ਸਾਧਕ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਨਿੱਗਰ, ਯਥਾਰਥਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਆਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਧਰਮ ਦਾ ਚਿੰਤਕ ਜਾਂ ਫਿਲਾਸਫ਼ਰ ਕੇਵਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਛਾਣ-ਬੀਣ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ, ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਦਾਅਵਿਆਂ ਦੀ ਪਰਖ-ਪੜਚੋਲ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਉਹ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਮਈ, ਪਰਾ-ਬੋਧਿਕ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਦਾ ਹਾਮੀ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਉਹ 'ਵਲਵਲੇ ਦੇ ਦੇਸ਼' ਨਾਲ 'ਯਾਰੀਆਂ' ਲਾਉਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਮੁੱਢ ਤੇ ਅੰਤ ਬੋਧਕਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਪੀਡੀ ਗੰਢ ਪਾ ਕੇ ਰਖਦਾ ਹੈ।

ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਦਿਸ਼ਾ ਕਿਆਸਕਾਰੀ (speculation) ਹੈ, ਦੂਸਰੀ ਆਲੋਚਨਾ (criticism) ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ। ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤੀ ਚਿੰਤਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਵਿਧੀ ਅਪਨਾ ਕੇ, ਕਿਸੇ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ, ਰੱਬ ਆਦਿਕ ਨਾਮ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਆਪ ਵੀ ਕਿਸੇ ਪਰਮ ਹਸਤੀ ਦਾ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕੁਸ਼/ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ, ਬ੍ਰਹਮ ਆਦਿਕ ਨਾਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਕ੍ਰਿਆ ਦਲੀਲ-ਯੁਕਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਦਾਰਸ਼ਨਕ,ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ, (ਜਾਂ ਤਾਰਕਿਕ) ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਬੇਲਗਾਮ ਕਲਪਨਾ। ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਸੋਚ ਉਡਾਰੀ ਉਤੇ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਪਹਿਰਾ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਇਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਤਰਕਹੀਣ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ, ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਗਲਪ ਹੋ ਜਾਏਗੀ।

ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਧੀ ਦੀ ਦੂਸਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਲਈ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਮਹਤਵ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਾਰਜ ਕਰਦਿਆਂ, ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਇਕ ਇਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਨਜਿਠਦਾ ਹੈ, ਹਰ ਸੰਕਲਪ ਦਾ, ਹਰ ਸੰਕੇਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪੜਚੋਲ ਤੇ ਛਾਣ-ਬੀਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਸਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਕ੍ਰਿਆ ਸਹਿਜਭਾਵੀ ਅਤੇ ਵਾਲ ਦੀ ਖੱਲ ਲਾਹੁਣ ਵਾਲੀ, ਭੋਰਾ ਭੋਰਾ ਕਰ ਕੇ ਗਿਆਨ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਨ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ ; ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਲਾਂਘਾਂ ਭਰਨ ਜਾਂ ਛੜੱਪੇ ਮਾਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਧਰਮ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਅਲੋਚਨਾਤਮਕ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਹੈ ਇਸ ਵਿਧੀ ਲਈ ਧਰਮ ਦੀ ਕੋਈ ਮਨੌਤ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਹਰ 'ਮਨੌਤ' ਉਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਨਸ਼ਤਰ ਫੇਰਦੀ ਹੈ, ਹਰ 'ਬੁਨਿਆਦੀ ਨਿਯਮ' ਦੀ ਬਧਿਕ ਪੜਤਾਲ ਕਰਦੀ ਹੈ; 'ਸ਼ਰਧਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਕੋਈ ਸ਼ਰਧਾ ਨਹੀਂ।

ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾ, ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਧੀ ਦਾ ਇਕ ਸੰਜੋਗਕ ਪੱਖ ਵੀ ਹੈ, ਜੋ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪੱਖ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਕਰ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਪਰਖ ਕੇ, ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਮੰਗਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਗੁੱਟ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਮਰਥਨ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਰੋਈ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੀ ਸੇਧ ਹਿਤ, ਇਹ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸੁਹਿਰਦ ਦੇਣ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਧੀ ਦੇ ਸੰਜੋਗਕ ਪੱਖ ਦੀ ਤਹਿ ਹੇਠਾਂ ਵੀ ਪਰਖ-ਪੜਚੋਲ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਕ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪਹਿਲੀ ਥਾਂ ਉਤੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਜੋਗ ਦੂਸਰੀ ਥਾਂ ਉਤੇ।

ਅਧਿਆਇ ਤੀਜਾ

ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ

ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦੇ ਦੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੱਖ ਹਨ— ਇਕ ਸਿਧਾਂਤਕ, ਦੂਸਰਾ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ। ਸਿਧਾਂਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਸਤੀ ਸਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ, ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਏ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਜਗਤ-ਪਸਾਰੇ ਦੀ ਮੂਲ-ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਕੀ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਕਾਦਰ-ਕਰਤਾ ਕੌਣ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕੀ ਸਥਾਨ ਹੈ? ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਸਬੰਧੀ ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦੇਣ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿਚੋਂ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਚਿੰਤਕ ਆਪਣੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਅਨੁਸਾਰ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਕਿਆਸਕਾਰੀ (speculation) ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਂਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਅਤੇ ਕਵੀ ਵਿਚਕਾਰ, ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਉਡਾਰੀ ਅਤੇ ਕਿਆਸ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਕਵੀ, ਕਲਾਕਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਕਾਵਿਕ ਬਿੰਬਾਂ ਦੁਆਰਾ ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਕੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਇਸ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਆਈ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਨੇਮਬੱਧ, ਤਾਰਕਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਦਲੀਲ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਬੌਧਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੀ ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤ ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ, ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਉਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ।

ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਪੱਖ ਤੋਂ, ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਇਕ ਕਾਰਜ ਜਾਂ ਕਾਰਵਾਈ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਕੇਵਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਨਹੀਂ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਂਤ ਦੀ ਬੌਧਕ ਕ੍ਰਿਆ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨਿਯਮ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਤਕਨੀਕ ਹੈ। ਇਹ 'ਦਰਸ਼ਨਕਾਰੀ' (philosophizing) ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਲਾਕਾਰ, ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤੀ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦਰਸ਼ਨਕਾਰੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਾਇੰਸ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਅਪਨਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਵਾਂਗ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਨੂੰ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨੀ ਵਾਂਗ ਆਪਣੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਦੀ ਛਾਣ-ਬੀਣ ਅਤੇ ਪੜਤਾਲ ਕਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਪੱਖੀਆਂ ਨੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਪਾਸੋਂ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਕੰਮ ਲਿਆ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਜਲਵਾ ਜਾਂ ਦੀਦਾਰ ਕਰਾਉਣਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਨੂੰ "ਦਰਸ਼ਨ" ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ

ਨੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੇਵਾਦਾਰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਜਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕਰੱਤਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਜਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਰੱਸਲ ਨੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਨੂੰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਸ਼ਾਮਲਾਟ ਆਖਿਆ ਜਿਸ ਉਤੇ ਦੋਵੇਂ ਧਿਰਾਂ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਜਮਾਉਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਰਖਦੀਆਂ ਹਨ।

ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ

ਦਰਸ਼ਨਕਾਰੀ ਕੀ ਹੈ ? ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਂਤ ਦੀ ਬੋਧਕ ਕਾਰਵਾਈ ਹੈ, ਜੋ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ੰਕਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਣ ਹਿਤ ਕਰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਵਿਗਿਆਨ, ਧਰਮ, ਕਲਾ, ਸਾਧਾਰਨ ਸੂਝ, ਭਾਸ਼ਾ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਭੌਤਿਕੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਾਦੇ (ਮੈਟਰ) ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿਠਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਮਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਮੰਨ ਕੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ 'ਮਾਦਾ' ਅਤੇ 'ਮਨ' ਅਜੇਹੇ ਸੰਕਲਪ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨਕਾਰੀ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਮਸਿਆ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਸ਼ਚੇ ਕਰਨ ਹਿਤ ਜਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਦਾ ਤੇ ਮਨ, ਆਤਮਾ ਤੇ ਰੱਬ, ਸੁਹਜ ਤੇ ਸਿਰਜਨਾ, ਆਪਾ ਤੇ ਜਗਤ, ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਅਰਥ-ਸਭ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਸੰਕਲਪ ਹਨ, ਜੋ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਰਵਾਇਤੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਕਿੰਜ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ, ਆਧੁਨਕ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਕੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਏ ਹਨ, ਨਵੀਨ ਤਰਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਬੰਧੀ ਕੀ ਸ਼ੰਕੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ? ਇਹ ਸਾਰੀ ਵਿਚਾਰ ਦਰਸ਼ਨਕਾਰੀ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਿਆਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਨਵਿਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ; ਸ਼ੰਕਿਆਂ ਦੀ ਜਾਂਚ-ਪੜਤਾਲ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਅਨੁਕੂਲਤਾ, ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਦੀ ਸੇਧ ਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਦਰਸ਼ਨਕਾਰੀ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਚਾਲੂ ਕਾਰਵਾਈ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਅੰਤਮ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੱਲ ਸ਼ਾਇਦ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਕ ਚਿੰਤਕ ਕਿਸੇ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਦਾ ਕੋਈ ਉੱਤਰ ਸੁਝਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਨਵੇਂ ਸ਼ੰਕੇ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਧ ਰਹੇ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਕਲਪਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਨਵੇਂ ਸ਼ੰਕਿਆਂ ਦਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ ਹਿਤ ਨਵਾਂ ਮਸਾਲਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਨਵੇਂ ਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਮਸਲ੍ਹਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨਾਂ ਤੋਂ ਘੋਖਦੇ ਪਰਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਦਰਸ਼ਨਕਾਰੀ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਲਗਾਤਾਰ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਸੰਜੋਗਮਈ ਹੈ, ਪਰ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਮਈ। ਜਦੋਂ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਸੰਸਾਰ ਸਬੰਧੀ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਮੁੱਚੇ

ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਤੇ ਸਰਬੰਗਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੋਖਟੇ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮੁਕੰਮਲ, ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਉਹ ਪਦਾਰਥਕ, ਜੈਵਿਕ, ਮਾਨਸਕ, ਆਤਮਕ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪਰੋਣਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਸਿਲਸਿਲਾ ਰਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਯਕੀਨ ਹੋ ਜਾਵੇ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਲਪਿਤ ਨਿਯਮਾਂ ਉਪਰ ਅਧਾਰਤ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਤਾਰਕਿਕ ਚਿੱਤਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ, ਅਸੀਮ ਅਤੇ ਸੀਮਿਤ, ਅਕਾਲ ਅਤੇ ਕਾਲਗਤ ਦਾ ਸਬੰਧ ਦਰਸਾਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਮੂਲ-ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਪਦਾਰਥਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ? ਇਹ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਇਕ-ਭਾਂਤੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਬਹੁ-ਭਾਂਤੀ, ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ, ਜਾਂ ਸਦੀਵੀ ? ਅਜੇਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦੀ ਜਾਂ ਭੌਤਕਵਾਦੀ; ਏਕਵਾਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਅਨੇਕਵਾਦੀ। ਪੂਰਬ ਅਤੇ ਪੱਛਮ, ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਰਵਾਇਤਾਂ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਰਗਵੰਡ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਆਪਣੇ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦਾ ਕਰਤੱਵ, ਸਮੁੱਚੇ ਜਗਤ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਇ, ਇਕੱਲੇ-ਇਕੱਲੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿਠਣਾ, ਅਤੇ ਧੁੰਦਲੇ-ਪਨ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਵੱਲ ਵਧਣਾ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦਾ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪੱਖ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਦੇ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਪੱਖ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਆਲੋਚਨਾ ਸੰਕਲਪਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਰਣੇ ਕਰਨ ਦੀ, ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੇ ਅਟੱਲ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ, ਅਜੇਹੇ ਅਜ਼ਮਾਇਸ਼ੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਭਾਲ ਹੈ, ਜੋ ਤਾਰਕਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਵੇ। ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਕਸਰ ਪੱਕੇ ਪੈਰਾਂ ਉਤੇ, ਅਡੋਲ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਉਹ ਹਠਧਰਮੀ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ਾਂ ਦੀ ਅਜੇਹੀ ਕੱਟੜਤਾ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਾਵਧਾਨੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਤਰੁਟੀਆਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਉਤੇ ਹਠਧਰਮੀ, ਸ਼ਰਧਾ ਜਾਂ ਪੂਰਨ ਨਿਸ਼ਚੇ ਦੀ ਪਾਨ ਚੜ੍ਹੀ ਹੋਵੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਤੇ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧ ਅਕਸਰ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਰੁਚੀ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਥਾਂ, ਘੋਖੇ ਪਰਖੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਅਜ਼ਮਾਇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਤੀਬਰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਉਹ ਚੋਕਸੀ ਨਾਲ, ਫੂਕ ਫੂਕ ਕੇ ਕਦਮ ਪੁੱਟਦਾ ਅਤੇ ਭੋਰਾ-ਭੋਰਾ ਕਰ ਕੇ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸ਼ੰਕਾਵਾਦੀ (skeptical) ਰੁਚੀ ਅਕਸਰ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪੁਚਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਕਦੀ ਵੀ ਪੂਰਨ ਭਰੋਸੇਯੋਗ, ਦਰੁਸਤ ਅਤੇ ਮੁਕੰਮਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਿਵੇਂ-ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਦਰੁਸਤੀ ਵੱਲ ਵਧਦੇ ਹਾਂ, ਗਿਆਨ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਟੱਲਤਾ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਘਟਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਤਰਲਤਾ ਦੀ ਅੰਸ਼ ਚੋਖੀ ਬਲਵਾਨ

ਹੈ। ਲਗਭਗ ਹਰ ਸਮੱਸਿਆ ਹਰ ਨਵੇਂ ਚਿੰਤਕ ਦਾ ਧਿਆਨ ਮੰਗਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਲਗਭਗ ਹਰੇਕ ਚਿੰਤਕ ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸੰਚਿਆਂ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ, ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਅੰਤਮ ਪੂਰਨਤਾ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਕੇਵਲ ਪੱਕੀਆਂ-ਰਸੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਹਿਰਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਖੇਤਰ ਦੇ ਕਈ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਸ਼ਨ, ਫ਼ਿਜਿਕਸ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਤਰਕ-ਗਿਆਨ (logic), ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਵਿਚ ਹੋਈ ਉੱਨਤੀ ਨੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਲਈ ਵੀ ਨਵੇਂ ਮਸਲੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਫ਼ਿਜਿਕਸ ਨੇ ਰਵਾਇਤੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ (Cosmology) ਨੂੰ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਹਿਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਉਲੀਕਣ ਹਿਤ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਹੈ। ਵਿਕਾਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਜੀਵਨ ਸਬੰਧੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਨਜ਼ਰੀਆ ਬਦਲਣ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਤਰਕ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਗਿਆਨ-ਸਿਧਾਂਤ (Epistemology) ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਲੀਹਾਂ ਉਤੇ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦਾ ਜੋ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀਆਂ ਵਿਚ ਕਦੀ ਚਿਤਵਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਈ। ਮਾਹਿਰਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ੇ ਜਿਵੇਂ-ਜਿਵੇਂ ਵਧੇਰੇ ਤਕਨੀਕੀ ਅਤੇ ਜਟਿਲ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦਾ ਖੇਤਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਅਮੀਰ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਇੰਸ ਨਾਲ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦੀ ਮਿਲਵਰਤਣ ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਸੇਧਾਂ ਦੇ ਰਹੀ ਹੈ।

ਪਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਘਾੜਤ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨਕਾਰੀ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀ; ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਵਿਚ ਵੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦਾ ਪੈਹਲਾ ਸੁਚੇਤ ਮਨੋਰਥ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਜਗਤ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗਿਆਨ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਮਨੋਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪਰਖ ਅਤੇ ਪੜਤਾਲ ਹੈ ਜੋ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਅਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਲਕਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਉਤੇ ਕਈ ਤਕਨੀਕੀ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਤੀਸਰੇ ਲੱਕਸ਼— ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ—ਉਤੇ ਕੋਈ ਬੰਧੇਜ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕੀਮਤ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਮਝ, ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਕਮਾਈ,—ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਰੋਕ, ਕੋਈ ਸੀਮਾ ਨਹੀਂ। ਜੇਕਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਨੇਕੀ, ਨਿਆਂ ਜਾਂ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸਿਖਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਵਧਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਲਾ ਦਾ ਅਨੰਦ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵੀ ਕੋਈ ਹੱਦ-ਬੰਨਾ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਸੱਚ ਦੀ ਕੋਈ ਸੀਮਾ, ਕੋਈ ਅੰਤ ਨਹੀਂ। ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਅਜੇਹਾ ਪਖ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਪਾਸੋਂ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਸਤੀ ਸਬੰਧੀ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਜਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਗਿਆਨ ਦੀ ਆਸ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਪਾਸੋਂ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ

ਮ੍ਨੇਹਾ ਵੀ ਤਲਬ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵੈਸੇ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਗ਼ੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਆਪਕ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਧਿਆਨ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਕਆਸਕਾਰੀ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਤੇ ਸਰਬੰਗਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਨਾ ! ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਵੀ ਓਨਾ ਹੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹਨ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦਾ ਤਿਵ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਤਾਰਕਿਕ ਸੋਚਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਕ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਤਕਦੀਰ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ—ਜੋ ਸ਼ਾਇਦ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਰਸੇ ਹੋਰ ਭਾਗ ਦੇ ਵੱਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ।

ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ

ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਕੇਵਲ ਅਜੇਹੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿਠਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਧਕਾਰੀ (cognition) ਦੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੋਣ, ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਧੀਆਂ ਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਨਿਰੋਲ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਮੰਡਲ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਯਮ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ, ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਅਕਤੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਕ੍ਰਿਆ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਾਪਣੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਈ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦਲੀਲ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਾਲ ਕਰੇ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਤੋਂ ਭਾਵ ਜੇਕਰ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਪਾਰਲੀ ਕਿਸੇ ਗ਼ੈਬੀ ਹਕੀਕਤ । ਅੰਤਰੀਵੀ ਸੋਝੀ ਹੈ, ਜੋ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਤਾਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹਨ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅਰਥ ਾਰਸ਼ਨਕ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਹੈ, ਜੋ ਚਿੰਤਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹਰ ਗੰਭੀਰ ਲ਼ਾਕਾਰ ਅਤੇ ਹਿਸਾਬਦਾਨ, ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਲਈ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਹ ਸੋਝੀ ਮਕ ਕਾਰਵਾਈ ਹਿਤ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਸੋਮਾ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਬੋਧਕਾਰੀ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਨੁਭਵ ਸਤੀ ਅਤੇ ਹੋਂਦ (Being and Existence) ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ, ਜੈਵਿਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਗਿਆਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੇਜ਼ ਦੀ ਦ, ਕੁੱਤੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਚਿੰਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਤੱਥਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਝੀ ਅੰਸ਼ 'ਹੋਂਦ' ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ? ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਹੋਂਦ ਕਿਸੇ ਤੂ ਦਾ ਪੁਲਾੜ ਅਤੇ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਜੂਦ ਹੈ, ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਬੋਧ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸੇ ਤੱਥ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਅਗੇਰੇ ਕਿਸੇ ਹਸਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਵ ਹੈ ? ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਨੇ 'ਹੋਂਦ ਰਹਿਤ ਹਸਤੀ' ਦਾਂ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਰੋਲ 'ਹੈ' ਦਾ ਭਾਵ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਪੁਲਾੜ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਦ ਕਲਪਿਆ ਨਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਮੂਲ-ਸਮੱਸਿਆ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਰਤ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਨਿਰੋਲ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਉੱਚਤਮ ਕੀਕਤ (ਹਸਤੀ) ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਣੀ ਹੈ, ਜੋ 'ਦਾਰਸ਼ਨਕਤਾ' ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਇਥੇ ਆ ਕੇ ਦਰਸ਼ਨ (ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ) ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜ

ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਧਿਐਨ ਹੈ, ਜੋ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਚਾਈ, ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਤੇ ਪੜਤਾਲ, ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਤੇ ਸਥਾਪਤੀ, ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਆਦਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਸਬੰਧੀ ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕਤਾ (ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ) ਆਪਣੇ ਤਕਨੀਕੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ, ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਤਕ ਸੀਮਤ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਬੰਧ ਨਿਮਨ ਅੰਕਿਤ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਹੈ :

(1) **ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਵਿਚਾਰ** : ਇਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਹਸਤੀ ਤੇ ਹੋਂਦ ਸਬੰਧੀ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਨਸਕ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਮਿੱਥਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਤਾਰਕਿਕ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਏਕਤਾ ਜਾਂ ਅਨੇਕਤਾ ਦਾ ਬੋਧਕ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਦੇ ਉਪ-ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਰੱਬ, ਆਤਮਾ, ਮਨੁੱਖ, ਪੁਨਰ-ਜੀਵਨ, ਮਨ, ਮਾਦਾ ਆਦਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ੰਕਿਆਂ ਉਤੇ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।

(2) **ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ** : ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਨੇ 'ਹੋਂਦ' ਅਤੇ 'ਕੀਮਤ' ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਦੋਹਾਂ ਸਬੰਧੀ ਕਿਆਸ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਹੋਣਾ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਕੀਮਤੀ ਹੋਣਾ' ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਨਿਰਪੱਖ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ; ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਅਧੂਰਾ ਹੈ, ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨਿਰਣ ਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਨਾ ਮਿੱਥੀ ਜਾਵੇ।

(3) **ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਚਾਈ ਦੀ ਵਿਚਾਰ** : ਕੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਗਿਆਨ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ ? ਸੂਝ-ਸਿਆਣਪ ਦਾ ਕੋਈ ਐਸਾ ਨਿਵਕੇਲਾ ਦਰ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਲਈ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਇੰਸ ਲਈ ਬੰਦ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਅੰਜਨਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਕਥਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਚਾਈ ਦੀ ਭਾਲ ਵੀ ਕਥਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਰਨੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

(4) **ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ** : ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਅਤੇ ਪੜਤਾਲ, ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ, ਅਤੇ ਤਰਕ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉਤੇ ਸਿੱਧ ਹੋਏ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਨਵ-ਉਸਾਰੀ ਮੁਖੀ ਵਿਸ਼ੇ ਹਨ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਹਰੇਕ ਵਿਗਿਆਨ— ਭੌਤਕੀ, ਜੈਵਿਕ, ਸਮਾਜਕ— ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਅਤੇ ਅਤਿ ਵਿਆਪਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋ ਸਕੇ।

(5) **ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ** : ਸਮਕਾਲੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰੋਲ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ, ਸਭ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਹਨ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਅਗੇਰੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਘੱਟ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ। ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ

ਤਰਕ-ਵਾਕਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪਰਖ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੋਂ ਨਿਸਤਾਰਾ,— ਦਰਸ਼ਨਕਾਰੀ ਦੀ ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ, ਨਾਂ ਕਿ ਕੇਵਲ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਣ ਦੀ ਸੋਧ-ਸੁਧਾਈ, ਜੋ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੂਝ ਲਈ ਇਕ ਸ਼ਰਤ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ।

(6) ਵਿਧੀ-ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਵਿਚਾਰ : ਤਰਕ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਢੰਗਾਂ ਅਤੇ ਪੜਤਾਲ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰ ਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਵਿਚੋਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਜਾਂਚ-ਪੜਤਾਲ ਵੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪੱਖ ਉਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਧੀ-ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਲੀਹਾਂ ਉਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਹਰੇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰੇ; ਕਿਸੇ ਇਕ ਜਾਂ ਦੋ ਪੱਖਾਂ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵੀ ਓਨਾ ਹੀ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿੰਨਾ ਕੁੱਲ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ।

ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ

ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਿਆਨ-ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਸੀਮਾ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ, ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ? —ਇਹ ਵੱਖਰਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਬੰਧ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾ ਦੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਰਲ ਤੇ ਸਿੱਧਾ ਢੰਗ ਹੋ-ਬੀਤੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਪਰਿਚਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸੁਕਰਾਤ , ਪਲੈਟੋ (ਅਫ਼ਲਾਤੂਨ), ਜਾਂ ਨਾਗਅਰਜੁਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਉਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅੰਕਿਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਗਿਆਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਿੰਜ ਨਿਭਾਇਆ, ਅਤੇ ਕਿਨ੍ਹਾਂ ਦਲੀਲਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਰਚਿਆ।

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਤਬਦੀਲੀ ਜਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਤੀਤ ਕੀ ਸੀ, ਵਰਤਮਾਨ ਕੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ ? ਅਸੀਂ ਕੀ ਸਾਂ, ਅਤੇ ਕੀ ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਹਾਂ ? ਜੋ ਕੁਝ ਅਸੀਂ ਹਾਂ, ਉਸੇ ਉਤੇ ਸਾਡੀ ਵਰਤਮਾਨ ਦਸ਼ਾ ਆਧਾਰਤ ਹੈ। ਅਤੀਤ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੇ ਸਾਡੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ, ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ, ਚਿੰਤਕਾਂ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ, ਸਭ ਦਾ ਹੱਥ ਹੈ। ਬੀਤ ਚੁੱਕੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੱਥ ਹਨ, ਭਾਹੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਗਿਆਨ ਸਾਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਝਰੋਖਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਕੇਵਲ 'ਸੰਭਵ' ਤੱਥ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਨੂੰ ਏਨਾ ਭਰੋਸਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ-ਨਾ-ਕੁਝ ਵਾਪਰੇਗਾ ਜ਼ਰੂਰ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਅਤੀਤ ਤੇ ਭਵਿੱਖ

ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਹੈ; ਚਾਹੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਸੰਭਵਤਾ ਉਸ ਦੇ ਵਸੀਕਾਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੋਮਿਆਂ ਤੀਕ ਉਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਬੇਸ਼ੱਕ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੋਮਿਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਾਨੂੰ ਯਕੀਨ ਕਰਵਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਅੰਸ਼ ਅਜੇਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਸਾਡੇ ਤੀਕ ਪੁੱਜੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਸੀਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲਾਂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ-ਲੜੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜੋਕੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦਾਂ ਯੂਨਾਨੀ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਰੋਮਨ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਯਹੂਦੀ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ; ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਚੀਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸੇ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਨ, ਸਦਾਚਾਰ, ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੂਰਬੀ ਜਾਂ ਪੱਛਮੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸਿੱਧੀ ਤੋਰੇ ਤੁਰਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅਮਲ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕਾਲ-ਚੱਕਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ, ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧਾਂ, ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਇਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਨਾਲ ਜੂਝਦਾ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਚਾਰ, ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਥੂਲਤਾ ਤੋਂ ਸੂਖਮਤਾ ਵੱਲ ਵਧੇ ਹਨ, ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸਰਲਤਾ ਤੋਂ ਜਟਿਲਤਾ ਵੱਲ। ਅਜੋਕੇ ਚਿੰਤਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਅਤਿ ਸੂਖਮ ਪਰ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪੇਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਿਕਟ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੀਤ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਘਾਲਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਨੇ ਬੀਤੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੇ ਸਦੀਆਂ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਸਿਖਰਾਂ ਛੋਹੀਆਂ, ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਰਤਮਾਨ ਦਰਸ਼ਨਕਾਰੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਕਿਸੇ ਗ਼ੈਬੀ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਨਾਮਵਰ ਚਿੰਤਕ ਨਹੀਂ ਸਨ ਬਣੇ, ਸਗੋਂ ਸਾਲਾਂ-ਲੰਮੀ ਸਾਧਨਾ, ਤਪੱਸਿਆ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਬਲ-ਬੋਤੇ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਾਰਖੂਆਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕੀਤਾ। ਲਗਭਗ ਹਰੇਕ ਚਿੰਤਕ ਨੂੰ ਪੂਰਬਲੇ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਲੋਹਾ ਲੈਣਾ ਪਿਆ, ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੇ ਇਤਰਾਜ਼ਾਂ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦੇਣਾ ਪਿਆ, ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੋਧਣਾ ਪਿਆ।

ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਨੇ, ਬਤੌਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਜੋ ਢੰਗ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਵਰਤਿਆ, ਉਹ ਵਿਵੇਕ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਢੰਗ ਹੈ। ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਅਤੇ ਸਾਇੰਸ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਸਮੀਪ ਹਨ; ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਖੋਜ-ਪੜਤਾਲ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਉਤੇ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਜਾਂ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਵਾਨਿਤ ਸਚਾਈਆਂ ਉਤੇ। ਜਿਵੇਂ ਵਿਗਿਆਨੀ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬਾਕਾਇਦਾ, ਨੇਮਬੱਧ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਵਿਚੋਂ ਸਿੱਟੇ ਕਢਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਪਣੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਦਲੀਲ ਅਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੇ ਕਰੜੇ ਮਿਆਰਾਂ ਉਪਰ ਆਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਦਲੀਲ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਿੱਟਾ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ 'ਸੰਭਾਵੀ' ਕਹਿ ਕੇ ਹੋਰਨਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਲਈ ਛੱਡ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ

ਪਰਖ, ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਸੋਧ-ਸੁਧਾਈ ਦੇ ਅਮਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਦਾਰਸ਼ਨਕ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸੁਭਾ ਸਬੰਧੀ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਕੀਤੀ, ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਨਹੀਂ ਗਏ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਤਨ ਤਾਰਕਿਕ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਹੀ ਸੀ। ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਦਾ ਬਲ ਕਿਆਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਤੇ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਧੀ ਦੀ ਸਾਂਝ ਫਿਰ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਹਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਵਿਵਕੇਸ਼ੀਲ ਵਿਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਇਹ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਆਪਣੇ ਹੀ ਜਤਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਚਾਈ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਯਕੀਨ ਦਾ ਬਲਵਾਨ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਫ਼ਰਾਂਸ ਦੇ ਮੋਢੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦੇਕਾਰਤ (Descartes) ਨੇ ਪੈਹਲੀ ਵਾਰੀ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕਵਾਦ (Rationalism) ਦਾ ਪਿਤਾ ਆਖਿਆ ਗਿਆ। ਦੇਕਾਰਤ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਦੇ 'ਕਾਰਤੀਅਨ' (ਜਾਂ ਕਾਰਟੀਜ਼ੀਅਨ) ਵਿਧੀ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਕੋਈ ਗੱਲ ਹਿਸਾਬੀ ਤੱਤਾਂ ਵਾਂਗ 'ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ' ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ, ਉਸ ਬਾਰੇ ਲਗਾਤਾਰ ਸ਼ੰਕਾ ਕਰਦੇ ਜਾਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ— ਇਹ ਦੇਕਾਰਤੀਅਨ ਵਿਧੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਿਯਮ ਸੀ। ਜਿਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਕੋਈ ਸ਼ੰਕਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਦੇਕਾਰਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਨਿਜੀ ਮਾਨਸਿਕ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ 'ਮੈਂ ਹਾਂ' ਦਾ ਤੱਥ ਆਖਿਆ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਜਿਵੇਂ ਰੱਸਲ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, 'ਮੇਰੀਆਂ ਮਾਨਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ—ਚਾਹੇ ਉਹ ਅਮੂਰਤ ਵਿਚਾਰ ਹੋਣ, ਚਾਹੇ ਯਾਦਾਂ, ਇੱਛਾਵਾਂ, ਸੁਖ ਜਾਂ ਦੁੱਖ ਹੋਣ —ਅਜਿਹੇ ਤੱਥ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਬੰਧੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸ਼ੰਕਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ 'ਮੇਰੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ 'ਅਸੰਭਵ ਤੱਥ ਹੈ।' ਇਸ ਯਕੀਨ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਧੀ ਆਪਣਾ ਕਾਰਜ ਆਰੰਭ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਿਛਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਇਸ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਦਾ ਹੱਥ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ, ਲਾਇਬਨੀਜ਼, ਕਾਂਟ, ਹੇਗਲ, ਡਿਊਈ ਅਤੇ ਰੱਸਲ ਉੱਘੇ ਹਨ; ਆਪਣੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੀਹਾਂ ਉਤੇ ਤੋਰਿਆ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਧੀ ਤਰਕ-ਗਿਆਨ (ਲੌਜਿਕ) ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਮੁਖੀ ਪੈਹਲੂ ਹਨ ਨਿਗਮਨ ਅਤੇ ਆਗਮਨ (Deduction and Induction). ਸਰਲ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਧੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਜਾਂ ਨਿਖੇੜਕ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਬੇਸ਼ੱਕ ਹਾਸਲ ਹੈ, ਪਰ ਬੰਦ ਬੰਦ ਨਿਖੇੜਨ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਬੰਦ ਜੋੜਨ ਅਤੇ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਵੀ ਘੱਟ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ, ਵਿਅਕਤੀ, ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਪੁਰਜ਼ੇ ਪੁਰਜ਼ੇ ਕਰ ਲਈਏ, ਇਸ ਦੇ ਅਣੂਆਂ, ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਬਿਜਲਾਣੂਆਂ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਸਮਝ ਲਈਏ, ਪਰ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ 'ਵਿਸ਼ਵ' ਨੂੰ ਹਥੋਂ ਗੁਆ ਬੈਠੀਏ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ

ਇਹ ਕੋਈ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਧੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਨਿਗਮਨ-ਤਰਕ ਦੀਆਂ ਕਸੌਟੀਆਂ ਲਾਗੂ ਕਰ ਕੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦਲੀਲਾਂ ਦੀ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਹਿਤ ਜਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਆਗਮਨ-ਤਰਕ ਦੇ ਨਿਯਮ ਲਾਗੂ ਕਰ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਲੀਲਾਂ ਵਿਚਲੀ 'ਸਚਾਈ' ਦੀ ਪਰਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਆਕਾਰ ਦੇ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਸ਼ੁੱਧ ਦਲੀਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕਤਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ, ਵਾਸਤਵਿਕ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਅਨੁਸਾਰਤਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਅੰਤਰਬੋਧ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵਵਾਦ

ਕੁਝ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਅਜੇਹੇ ਵੀ ਹਨ, ਜੋ ਤਾਰਕਿਕ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲੋਂ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਭਰੋਸੇ-ਯੋਗ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਅੰਤਰਬੋਧ ਨੂੰ ਆਦਰ-ਯੋਗ ਸਥਾਨ ਮਿਲਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਹੀ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ 'ਅੰਤਰ-ਬੋਧ' ਨੂੰ 'ਗਿਆਨ' ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਪੱਧਰ ਆਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੂਝ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਵਿਚ ਬਰਗਸਾੱਨ ਨੇ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਮੰਨਿਆ, ਜੋ ਹਰ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਅੰਤਰਬੋਧ (intuition) ਦੀ ਸੰਜੋਗਮਈ ਵਿਧੀ ਵਰਤਣ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਿਸ਼ ਕੀਤੀ , ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਸਿੱਧਾ, ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਯਕੀਨੀ ਗਿਆਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਅੰਤਰਬੋਧ ਨੂੰ ਸਲਾਹਿਆ ਹੈ; ਇਸ ਨੂੰ ਅੰਦਰ ਦੀ ਟੋਹ, ਵਲਵਲੇ ਦਾ ਦੇਸ, ਦਿਲ-ਦਰਿਆ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਗਰ, ਤਰੰਗਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਆਦਿਕ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਨੇ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਦਰਸਾਈ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਦਲੀਲਾਂ ਦੇਂਦਿਆਂ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਅਤੇ ਬਰਗਸਾੱਨ ਦੋਵੇਂ ਅੰਤਰਬੋਧ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲੋਂ ਉਚੇਰਾ ਮਾਧਿਆਮ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਬੋਧਕ ਦਲੀਲਕਾਰੀ ਦਾ ਰਸਤਾ ਅਪਨਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਪੱਲਾ ਛੱਡਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।

ਸਾਧਾਰਨ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਅੰਤਰਬੋਧ, ਬਿਨਾਂ ਡੂੰਘੀ ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ ਦੇ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਾਰ ਵਿਹਾਰੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣ ਦਾ ਢੰਗ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਵਿਹਾਰਕ ਸੂਝ ਰੁਚੀ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਰਾਹੀਂ ਵਿਗਸੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਝਟ-ਪੱਟ ਗੱਲ ਦੀ 'ਤਹਿ' ਤਕ ਪੁੱਜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ 'ਸਫਲਤਾ' ਦੇ ਭਾਗੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਅਕਸਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਬਲਵਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਨਾ ਵਿਹਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸੂਝ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕੰਮ ਸਾਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੁਕਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰਬੋਧ ਕਵੀ ਲਈ ਕਾਰਆਮਦ ਬੇਸ਼ੱਕ ਹੋਵੇ, ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਨਿਰਾਰਥਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ।

ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਅਤੇ ਅੰਤਰਬੋਧ ਤੋਂ ਅਗੇਰੇ ਇਕ ਹੋਰ ਅਨੁਭਵ-ਕੇਂਦਰ ਮਿੱਥਿਆ

ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਰਹੱਸਮਈ ਸੂਝ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨੂੰ ਅੰਤਰਬੋਧ ਦਾ ਹੀ ਸੂਖਮ ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਆਮ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਪਰਮ ਯਥਾਰਥ ਜਾਂ ਰੱਬ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸੋਝੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਵਿਅਕਤੀ ਸਾਖਿਆਤ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਜਲਵਾ ਦੇਖਦਾ, ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਬ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਬ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ। ਪਰ ਅਜਿਹੇ ਦਾਅਵਿਆਂ ਉੱਤੇ ਸਾਇੰਸ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਭਰੋਸਾ ਨਹੀਂ ਲਿਆਂਦੀਆਂ। ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਲੋਂ ਇਨਕਾਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਅਡਰਾ, ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮਾਰਗ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਰਾਹ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਫਿਲਾਸਫਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ 'ਰਹੱਸਮਈ' ਫੁਰਨਾ ਫੁਰ ਪਵੇ, ਅਤੇ ਦਲੀਲ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਫੁਰਨੇ ਨੂੰ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਦੇ ਦੇਵੇ, ਪਰ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਦਲੀਲ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਪਾਸੋਂ ਕੰਮ ਨਹੀ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸੋਝੀ ਜਾਂ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।

ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਧੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਚਿੰਤਨ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਫੁਰਨੇ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਕਰੜੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਬੂਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਚਿੰਤਕ ਆਪਣੀ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਖ਼ਿਆਲੀ ਜਗਤ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਕਲਪ ਲਵੇ, ਅਤੇ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਦੇਵੇ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮੁਕੰਮਲ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਿਲਸਿਲਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪਲੈਟੋ ਤੋਂ ਵਾਈਟਹੈੱਡ ਤੀਕ, ਅਕਸਰ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਹ ਸਿਲਸਿਲੇ ਸਾਡੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜਗਤ ਦੀ, ਸਾਡੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ? ਜੇ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ? ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾ ਕੇਵਲ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਯਥਾਰਥਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ।

ਅਨੁਭਵਵਾਦ (Empiricism) ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਨਿਰੋਲ ਵਿਵੇਕਵਾਦ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਵਿਵੇਕਵਾਦੀ ਇਹ ਸੋਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਗਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਜਗਤ ਨੂੰ ਦੇਖੇ-ਭਾਲੇ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਉਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪੜਤਾਲ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਨਹੀਂ। ਅਨੁਭਵਵਾਦੀ, ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਗਤ ਸਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕੇਵਲ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਉਪਜਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪਰਖੇ ਤੇ ਪੜਤਾਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੂੰ ਬਾਹਰਲੇ, ਵਸਤੂਪਰਕ ਜਗਤ ਦੀ 'ਸੂਚਨਾ' ਉੱਤੇ

ਨਿਰਭਰ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਿਰੀਖਣ, ਪ੍ਰੇਖਣ ਅਤੇ ਇੰਦ੍ਰਿਆਈ ਸਾਧਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਸੂਚਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਜਗਤ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕ, ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈ ਕੇ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸੂਝ ਜਗਤ ਦੀ ਯਥਾਰਥਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਵਿਵੇਕਵਾਦੀ, ਕਾਲਪਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਰਗੀ ਰੋਚਕ ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਚਾਈ ਦੇ ਨੇੜੇ ਅਵੱਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਾਸੋਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਚਿੱਤਰ ਭਾਲਦੇ ਹਾਂ। ਉਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਉਸ ਦੀ ਦਲੀਲ ਦੀਆਂ ਤਰੁੱਟੀਆਂ, ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਅਰਥਹੀਣ ਕਥਨਾਂ ਉਤੇ ਉਂਗਲ ਧਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਨਵੀਨਤਾ ਨੂੰ ਘੋਖਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਮਾਰਗ ਦੀ ਸੇਧ ਢੂੰਡਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਡੀਆਂ ਇਹ ਮੰਗਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਚਿੰਤਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪਾਠਕ ਅਤੇ ਆਲੋਚਕ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ ਵਧੇਰੇ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਕਰੇ।

ਅਧਿਆਇ ਚੌਥਾ

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ

ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ 'ਧਰਮ' ਅਕਾਦਮਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਇਕ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਧਰਮ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ : ਕਦੀ ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਕਦੀ ਦੇਵ-ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਕਦੀ ਪ੍ਰਜਾਪਤੀ, ਈਸ਼ਵਰ ਤੇ ਅਵਤਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਕਦੀ ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਧਰਮ ਪਾਸੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੇਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਭਾਲਿਆ ਹੈ, ਸਮਾਜ ਦੀ ਨਵ-ਉਸਾਰੀ ਹਿਤ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਇਕ ਯਥਾਰਥਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਸਮਾਜਕ ਵਤੀਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨਿਯਮਾਵਾਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦਾ ਆਇਆ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ, ਯੂਨਾਨ ਦੇ ਪਲੈਟੋ ਅਤੇ ਅਰੱਸਤੂ ਨੇ, ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਚੀਨੀ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਮੁਨੀਆਂ ਨੇ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਉਤੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਹਨ। ਮੱਧਯੁਗੀ ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਨੇ ਰੱਬ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਉਲੀਕੀ ਹੈ। ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰਖਿਆ ਜੋਖਿਆ ; ਇਸ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਵੀ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ। ਵਰਤਮਾਨ ਸਦੀ ਨੂੰ ਧਰਮ ਨੂੰ, ਨਵ-ਸਿਰਜੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ, ਨਵੀਨ ਸੇਧਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਅਤੇ ਬੌਧਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ।

ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਦੇ ਸੱਜਰੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ, ਤੁਲਾਨਤਮਕ ਧਰਮ, ਧਰਮ ਦਾ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ, ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਅਧਿਐਨ ਆਦਿਕ ਵਿਸ਼ੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਨਿਰੋਲ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਨਿਮਨ-ਅੰਕਤ ਤਿੰਨ ਵਿਸ਼ੇ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ : (ੳ) ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ, ਜਾਂ ਧਰਮ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਜ਼ੋ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦਾ ਇਕ ਵਿਭਾਗ ਹੈ, ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸਬੰਧਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਉਤੇ ਤਾਰਕਿਕ, ਵਿਵੇਕ-ਪੂਰਨ ਵਿਧੀ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਪੱਖ-ਪੂਰਤੀ। (ਅ) ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ, ਜਾਂ 'ਥੀਆਲੋਜੀ' ਜੋ ਅਕੀਦੇ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਉਤੇ ਅਧਾਰਤ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਬੌਧਕ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। (ੲ) ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਭਿੰਨ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਪਰਕ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ,

ਅਤੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਤੱਤਾਂ ਤੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ

ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਧੀ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਅਤੇ ਤਰਕ ਉਪਰ ਅਧਾਰਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਨਾ ਕੇਵਲ ਹਸਤੀ ਤੇ ਹੋਂਦ, ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਕੁੱਲ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪਰਖ-ਜੋਖ ਵਿਵੇਕ-ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਉਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਧੀ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੇ ਫਲ-ਸਰੂਪ ਕਲਾ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਆਦਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਸ਼ੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਏ ਹਨ। ਇਸ ਲੜੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ 'ਧਰਮ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ' ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪਰਖ-ਪੜਚੋਲ, ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਨਿਯਮਿਤ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਕੇ, ਧਰਮ ਸਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ ਪੜਚੋਲ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਧਰਮ ਅਤੇ ਬੌਧਕਤਾ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਕਿਸ ਭਾਂਤ ਦਾ ਹੈ ? ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਕਦੀ-ਨਾ-ਕਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਸਿਝਣਾ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਾਂਗ ਬੋਧਕ/ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ; ਧਰਮ ਦਾ ਹਰ ਪੱਖ, ਹਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿਚਾਰਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੈ; ਧਰਮ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਬੌਧਕਤਾ ਦਾ ਅਜੇਹਾ ਨਿਖਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੁਗਿਆਨ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਨੇੜੇ ਦੀ ਸਾਂਝ ਰਹੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਹੈ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਪਾਸੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਮਤ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜੋ ਘੱਟ ਕਟੜ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਧਰਮ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਬੋਧਕ' ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਬੋਧਕ ਅਰਥ ਜ਼ਰੂਰ ਹਨ, ਪਰ ਧਰਮ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬੋਧਕ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਬੋਧਕ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਕਰੜੀ ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਨਿਭਾਉਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਧਰਮ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਪੈਹਲ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਬੁੱਧੀ ਇਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਗਿਆਨ-ਮਾਰਗ ਦੀ ਆਧਾਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਧਰਮ ਦਾ ਪਰਮ ਉਦੇਸ਼ ਕੇਵਲ-ਮਾਤਰ ਬੋਧਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ।

ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ, ਕੁਝ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਵਿਵੇਕਹੀਣ ਜਾਂ ਅਬੋਧਕ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ : ਇਸ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕੋਈ ਦਖ਼ਲ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਵਲਵਲਾ, ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਸ਼ਰਧਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਬੁੱਧੀ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਸ਼ੀਲਤਾ। ਇਸ ਮਤ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਵੇਗੀ ਪੱਖ ਉਤੇ ਬਲ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਨੂੰ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਹੈ, ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਬੋਧਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਆਖਿਆ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ ਕੋਈ ਗ਼ੈਬੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਗੁੱਝੀ ਰਮਜ਼ ਹੈ; ਕੋਈ ਗੁਹਜ ਹੈ, ਰਹੱਸ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਝੂਮ ਤੇ ਮਸਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਹੁਲਾਰੇ ਦੇਂਦੀ ਹੈ, ਵਜੂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਕਲ ਤੋਂ, ਹੋਸ਼ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੀ ਅਵੱਸਥਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਵਿਚ ਬੋਧਕਤਾ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਨਹੀਂ; ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿੱਤਵ ਵਿਵੇਕਹੀਣ, ਅਬੋਧ ਤੱਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਉਤੇ ਨਾ ਤਰਕ, ਨਾ ਦਲੀਲ, ਨਾ ਚਿੰਤਨ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਬੋਧਕਤਾ ਬੰਧਨ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਵਲਵਲਾ ਤੇ ਭਾਵਨਾ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਇਥੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਹਾਮੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ, ਦੋਵੇਂ ਚਿੰਤਨ ਹਨ, ਜੋ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣਾ ਪੱਖ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਧਰਮ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਹੈ' 'ਧਰਮ ਵਿਵੇਕਹੀਣ ਹੈ' ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਕਥਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਹਿਤ ਉਹ ਤਰਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਹੈ, ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਯੁਕਤੀ-ਯੁਕਤ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਧਰਮ ਦੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਹਨ। ਪੈਹਲਾ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕ-ਮੁਖੀ ਸਿੱਧ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਦੂਸਰਾ ਵਿਵੇਕ-ਵਿਰੋਧੀ। ਜੋ ਵਿਵੇਕ ਦਾ 'ਵਿਰੋਧ' ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪ ਵਿਵੇਕ-ਪੱਖੀ ਹੈ, ਵਿਚਾਰਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਤਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਵਿਚ ਤਰਕ ਦੀ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ; ਉਸ ਦੀ ਦਲੀਲ 'ਦਲੀਲ' ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਹੈ। ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਧਰਮ-ਵਿਚ-ਬੌਧਕਤਾ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਿਆ ਜਾਵੇ। ਬੁੱਧੀ-ਤੋਂ-ਸੁਤੰਤਰ ਧਾਰਮਕਤਾ ਦੇ ਹਾਮੀ ਵੀ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਉਨੇ ਹੀ ਉਘੇ ਚਿੰਤਕ ਹਨ।

ਧਰਮ ਤੇ ਬੋਧਕਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਇਕ ਤੀਸਰਾ ਮਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਾ ਬੋਧਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਨਾ ਅਬੋਧਕ। ਉਹ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਤੇ ਵਿਵੇਕਹੀਣ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਸਗੋਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਿਰਵਿਵੇਕ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਸਾਰਥਕ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਬੁੱਧੀ-ਅਤੀਤ ਜਾਂ ਵਿਵੇਕ ਤੋਂ ਪਰੇਡਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਧਰਮ ਕਿਸੇ ਬੋਧਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਸਮੇਟਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਕਿਸੇ ਬੋਧਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਮੁਹਤਾਜ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਉਹੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ; ਉਸ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਚਕਾਚੌਂਧ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਚਮਤਕਾਰੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਬੋਧਕ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਕੇਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਣ ਦੇ ਜਤਨ ਨਿਸਫਲ ਤੇ ਅਧੂਰੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ 'ਅਕੱਥ' ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕਥਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਵਿਅਕਤ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਰੂਪ ਨੂੰ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦੇ ਜਤਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਧਰਮ ਦਾ ਚਿੰਤਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਤਨਾਂ ਦੀ ਬੋਧਕ ਪਰਖ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਨੁਭਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਸਵੀਕਾਰ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਮੂਲ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰਵਿਵੇਕ ਹੈ (ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਵਿਵੇ ਕਹੀਣ ਨਹੀਂ)। ਧਾਰਮਕਤਾ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਉਚੇਰੀ ਜਾਂ ਨਿਵੇਰੀ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ; ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਸ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਪਰੈਡੀ ਜਾ ਪਾਰਲੀ ਦਸ਼ਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ

ਹੈ। ਬੋਧਕਤਾ ਦਾ ਕ਼ਾਰਜ ਧਰਮ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਬੋਧੀ ਤੱਤ ਜਾਂ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਸੂਝ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ, ਨਿਰਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਲਿਬਾਸ ਪੁਆਉਣਾ ਹੈ।

ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਮੂਲ-ਸਮੱਸਿਆ ਧਰਮ ਅਤੇ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨਾਂ ਤੋਂ ਜਾਂਚਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਬੰਧ ਚਾਹੇ ਕਿਸੇ ਭਾਂਤ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਬੋਧਕਤਾ ਤੋਂ ਨਿਖੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ, ਜਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇ, ਧਰਮ ਤੇ ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਰੀ ਵਿਚਾਰ, ਸਾਰਾ ਚਿੰਤਨ ਅਵੱਸ਼ ਬੋਧਕ ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕ੍ਰਿਆ ਹੀ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਕਈ-ਇਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਇਆ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, 'ਧਰਮ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦਾ ਕੋਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ'— ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਹੇਗਲ ਨੇ ਕੀਤਾ, ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਸ਼ੰਕਰਚਾਰੀਆ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਪੱਖ ਤੋਂ, ਧਰਮ ਵਿਚ ਸਚਾਈ ਦੀ ਭਾਲ ਨਾਲੋਂ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਭਾਲਣ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਅਜੋਕੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਧਰਮ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ, ਦਿਸ਼ਾ-ਹੀਣ, ਨਿਰਾਰਥਕ ਕਾਰਵਾਈ ਗਰਦਾਨਿਆ ਗਿਆ। ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਕਬੂਲਿਆ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਕਈ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਬੋਧਕ ਵਿਚਾਰ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚ ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਇਕ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਬੋਧਕਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਹਿਮ ਜਾਂ ਉੱਚਤਮ ਸਾਰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ 'ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ' ਨੂੰ ਬੇਮੇਚੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ 'ਖਰਾ ਜੀਵਨ' ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਲ ਆਪੇ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ, ਆਪ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਵਿਚ ਤੁਰਦਿਆਂ (ਜਾਂ ਭਟਕਦਿਆਂ)ਘੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਾ ਦੇ ਕਈ ਮੋਢੀ ਚਿੰਤਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਧਾਰਮਕ ਵਰਗ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ; ਪਰ ਕੁਝ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕ ਈਸਾਈ ਮਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ 'ਧਾਰਮਕ' ਵਰਗ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਾਂਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ। ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਸਿਖਰਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਕਮਾਈ ਨਾਲ ਇਕਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਨਾਲ ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਸ ਸਾਂਝ ਵਿਚ ਧਾਰਮਕ ਤੇ ਅਧਾਰਮਕ ਦੋਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ।

ਧਰਮ ਅਤੇ ਬੋਧਕਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਨਜਿਠਣ ਉਪਰੰਤ, ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਅਨੇਕ ਵਿਸ਼ੇ/ਉਪ-ਵਿਸ਼ੇ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਚਿੰਤਕ ਦਲੀਲ-ਯੁਕਤ ਨਿਯਮਤ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਵਿਸ਼ਾ ਲਗਭਗ ਸਭ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ 'ਧਰਮ' ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਰਚੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਣ ਦੇ ਉਪਰਾਲੇ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਬਰਤਾਨਵੀ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਵ੍ਹਾਈਟਹੈੱਡ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਵਜੋਂ ਪਰਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਕਥਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚ ਮਤ-ਭੇਦ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਬਹਿਸ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਸੱਚ ਕੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਹਿਸਾਬ ਦੇ ਸੱਚ ਨਾਲੋਂ ਕਿੰਜ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ? ਵ੍ਹਾਈਟਹੈੱਡ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਉਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਅਸਰ ਕਬੂਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਝੁਠਲਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਧਰਮ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਆਪਕ ਸਚਾਈਆਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਪਨਾ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਢਾਲ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਵ੍ਹਾਈਟਹੈੱਡ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ 'ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਕੁਝ ਆਪਣੀ ਇਕੱਲ ਦੀਆਂ ਘੜੀਆਂ ਵਿਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹੀ ਧਰਮ ਹੈ'। ਉਸ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਤੁਹਾਡੇ ਪਾਸ ਕਦੀ ਇਕੱਲ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਸਾਰ ਵੀ ਕਦੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਕਲਾਪੇ ਵਿਚ, ਆਪੰਣੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਮਗਨ ਵਿਅਕਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਚੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਆਖਣ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਨਾਲ ਵ੍ਹਾਈਟਹੈੱਡ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਚਾਰ ਪੈਹਲੂ ਗਿਣਾਏ ਹਨ : ਕਰਮ-ਕਾਂਡ, ਭਾਵੁਕਤਾ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਤੇ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ। ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ , ਸਭ ਤੋਂ ਪੈਹਲੀ ਗੱਲ ਜੋ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਈ, ਉਹ ਰੀਤ-ਰਸਮ ਜਾਂ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਸੀ ; ਰਸਮ-ਪੂਰਤੀ ਵਿਚੋਂ ਭਾਵਨਾ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਧਰਮ ਨਾਲ ਭਾਵੁਕ ਸਾਂਝ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਘਾੜਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਹਕ-ਬਜਾਨਬ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਬੋਧਕ ਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਨਾਮ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ ਜਾਂ ਵਿਵੇਕੀਕਰਨ ਹੈ। ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਤਕ ਵਿਅਕਤੀ ਇਕੱਲ ਨਹੀਂ ਮਾਣਦਾ, ਉਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਹਨ। ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨੇ ਇਕਲਵਾਂਝੇ ਬਹਿ ਕੇ ਤਪ ਸਾਧਿਆ ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਈ। ਸਲੀਬ ਉਤੇ ਲਟਕਿਆ ਈਸਾ-ਮਸੀਹ ਅਣੋਖਾ ਤੇ ਇਕੱਲਾ ਜੀਵ ਸੀ। ਇਕਲਾਪੇ ਪਲਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਸੋਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੰਤਮ ਸੇਧ ਕੀ ਹੈ ? ਪਰਮ ਕੀਮਤ ਕੀ ਹੈ ? ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਕਿਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ?

ਉੱਪਰ ਅੰਕਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਿਸੇ-ਇਕ

ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰਾਂ ਨੇ ਅਨੇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਕ-ਇਕ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਦਰਜਨਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਘੜੇ ਗਏ ਹਨ, ਬਲਕਿ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸੁਆਦ ਹੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਪਰ, ਹਰ-ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਨੁਹਾਰ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਕ ਤੱਤ ਜੋ ਸਭ ਵਿਚ ਸਾਂਝਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਬੋਧਕ ਕਿਆਸਕਾਰੀ। ਹਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸੋਚ-ਉਡਾਰੀ। ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਤਰਕ ਮਿਲ ਕੇ ਹਕੀਕਤ ਸਬੰਧੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਰਚਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮ ਸਚਾਈ ਮਾਨਸਕ/ਆਤਮਕ ਤੱਥ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ ਮਾਦਾ ਜਾਂ ਭੌਤਕ ਪਦਾਰਥ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਮਨ ਤੇ ਆਤਮਾ ਵਿਕਸਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਕੋਈ ਹੋਰ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਪਦਾਰਥਕ ਤੇ ਮਾਨਸਕ ਦੋਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲ-ਸਚਾਈਆਂ ਕਿਆਸਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਦਲੀਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਮਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕ ਪਦਾਰਥਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਕੇ, ਕਿਸੇ ਨਿਰਪੇਖ 'ਅਸਲ' ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਦੀ ਭੌਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਕਦੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਤਮ ਸਚਾਈ ਬਾਰੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਵੀ, ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਾਂਗ, ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਅਮਲ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ ਸਬੰਧੀ ਵਿਭਿੰਨ ਮਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਉੱਚਤਮ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਬਾਰੇ ਤਾਰਕਿਕ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਅਜੇਹਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਲਗਭਗ ਹਰ-ਇਕ ਚਿੰਤਕ ਨੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਹਨ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਰਚਿਆ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਅਗੋਚਰ ਤੇ ਅਪਰੰਪਰ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ, ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਪੁਰਖੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਸੰਪੰਨ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਚ ਨਿਰ-ਆਕਾਰ, ਸਦੀਵੀ ਤੇ ਅਸੀਮ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਰਾਹੀਂ। ਰੱਬ ਕਰਤਾਰੀ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ; ਰੱਬ ਜਗਤ-ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਹੈ ; ਰੱਬ ਦਾਤਾ ਹੈ, ਰਾਜ਼ਕ ਹੈ, ਰਹੀਮ ਹੈ; ਰੱਬ ਦੈਵੀ ਕਾਨੂੰਨ ਲਾਗੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੇਗ਼ਰਜ਼ ਹੈ, ਬੇਲਾਗ ਹੈ; ਰੱਬ ਨੇਕੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ; ਰੱਬ ਨੇਕੀ-ਬਦੀ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੈ। ਕਈ ਸਿਧਾਂਤ 'ਈਸ਼ਵਰ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉਤੇ ਉਸਾਰੇ ਗਏ ਹਨ, ਕਈ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉਤੇ। ਕਈ ਹੋਰ ਬ੍ਰਹਮ-ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਦੂਹਰੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਆਪਣੇ ਮਤ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਦਲੀਲਕਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਤਾਰਕਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸੰਪੂਰਨ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਉਸੇ ਭਾਂਤ ਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ।

ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਕੇਵਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਪੜਚੋਲ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਚਿੰਤਕ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣਾ ਮਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਦੂਸਰੇ ਮਤਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਲੀਲ ਪਾਸੋਂ ਉਹ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਕੰਮ ਵੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਛਾਣ-ਬੀਣ ਦਾ ਵੀ। ਇਕ

ਪਾਸੇ ਉਹ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਮੀਖਿਆਤਮਕ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਬਿਰਤੀ ਪਰਖ-ਪੜਚੋਲ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਹੈ, ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਮਤ ਨੂੰ ਸ਼ਰਧਾ-ਭਾਵ ਨਾਲ, ਬਿਨਾ ਕਿੰਤੂ ਜਾਂ ਛਾਣ-ਬੀਣ ਕੀਤੇ, ਸਵੀਕਾਰਨ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਚਿੰਤਕ ਆਪਣਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਕਰਤੱਵ ਨਿਭਾਂਦਿਆਂ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਉਤੇ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਤਰੁੱਟੀਆਂ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੋਧੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਓਪਰੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਪੂਰਨ ਖੰਡਨ ਕਰ ਕੇ, ਨਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਤੇ ਨਵੀਆਂ ਸੇਧਾਂ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਸਮੱਸਿਆ ਧਾਰਮਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਕੁਝ ਉਪਦੇਸ਼ ਹਨ, ਕੁਝ ਆਦੇਸ਼ ਹਨ, ਇਸ ਵਿਚ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਹੈ, ਅਕੀਦਾ ਹੈ, ਅਨੁਭਵ ਹੈ; ਧਰਮ ਦੇ ਕੁਝ ਆਦੇਸ਼ ਹਨ, ਕੁਝ ਆਵੇਸ਼ ਹਨ; ਇਸ ਦੀ ਕੋਈ ਮਰਿਆਦਾ ਹੈ, ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਹੈ; ਇਸ ਦਾ ਸਬੰਧ ਤੁਲਨਾ ਨਾਲ ਹੈ, ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਹੈ, ਭਾਵੁਕਤਾ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਸੰਕਲਪ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਵਿਚਾਰ-ਅਧੀਨ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਤੋਪੇ ਉਧੇੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ, ਇਸ ਦੀ ਬਣਤਰ, ਇਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਕੇ, ਇਸ ਦੀ 'ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ' ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪਾਸੋਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ, ਕਿਸੇ ਅਕੀਦੇ ਜਾਂ ਸ਼ਰਧਾ-ਭਾਵ ਦਾ ਸਬਕ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਆਸ ਦੇ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਪਰ ਉਸ ਪਾਸੋਂ 'ਵਿਸ਼ਵਾਸ', 'ਸ਼ਰਧਾ', 'ਮੇਹਰ' ਆਦਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਮੰਗ ਬੇਖਟਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕੰਮ ਪ੍ਰਚਾਰ ਨਹੀਂ, ਸੂਝ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਦੇਣ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਚਿੰਤਕ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਅਮਲ ਰਾਹੀਂ ਭੁਲੇਖੇ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ, ਗੱਲ ਦੀ ਤਹਿ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ, ਤੇ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਭਾਲਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵ

ਧਰਮ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ (ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ) ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਸਾਰਥਿਕ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਸਾਂਝ ਵਧਾਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਝਣ-ਬੁੱਝਣ ਦਾ ਪੰਧ ਉਲੀਕਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕਿਸੇ ਬੋਧਕ, ਤਾਰਕਿਕ, ਜਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਮੁਹਤਾਜ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਮੁਕੰਮਲ ਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਮਰਿਆਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਦੇ ਅਤਿ ਡੂੰਘੇ ਨਿਜੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਥਾਂ ਵੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਪੱਖ ਵੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਟੋਹ ਦੇਣ ਵਾਲਾ, ਪਛਾਣ ਕਰਾਉਣ ਵਾਲਾ, ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਮਿਕ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਾਰਿੰਦਾ ਧਰਮ ਹੀ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਨਾਮ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਜੋ ਲੋਕ 'ਧਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਕਤਰਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾ, ਫ਼ਿਰਕੇ ਜਾਂ ਮਤ ਨਾਲ ਨਾਤਾ ਜੋੜਨ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕਰਦੇ

ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਪ੍ਰੇਰਨਾ-ਸਰੋਤ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਗੁੱਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ 'ਧਰਮ' ਨਾ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਧਰਮ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਚਾਹੇ ਰਸਮੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਹੋਵੇ, ਚਾਹੇ ਗ਼ੈਰ-ਰਸਮੀ ਮਰਿਆਦਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਇਹ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਨਾ ਵੀ ਚਾਹੇ, ਤਦ ਵੀ ਇਹ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਉਤੇ ਬੰਦਸ਼ ਨਹੀਂ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪੜਤਾਲ ਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਅਭਿੱਜ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ।

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਧਰਮ ਦੇ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ (metaphysical) ਆਧਾਰ ਖੋਜਣ ਲਈ ਤੱਤਪਰ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ, ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ,ਬੇਲਿਹਾਜ਼ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ, ਹਰ ਅੰਗ ਉਤੇ ਝਾਤੀ ਪਾਉਣ ਲਈ, ਸਰਚ-ਲਾਈਟ ਸੁੱਟਣ ਲਈ, ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਜਕੜ ਵਿਚ ਆਏ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਕਈ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਅਜੇਹਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੇ, ਆਪਣੀ ਨੀਤੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਿਵੇਕਲੀ ਤੇ ਅਪਹੁੰਚ ਗੁਫ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇਕਲਾਪੀ ਅਵੱਸਥਾ ਵਿਚ ਕਦੀ ਕਲਪਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੋਣੀ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਕੋਈ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਆਧਾਰ ਵੀ ਹਨ; ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਲੱਭ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆ ਧਰੇ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਸ ਨੇ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਬੋਧਕ ਗਿਆਨ ਸੰਭਵ ਹੈ ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਨੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪੜਤਾਲ (inquiry) ਦੀ ਸਬਲਤਾ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਧੀ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਕੀਮਤਾਂ, ਅਨੁਭਵਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਦੀ ਪਰਖ-ਜੋਖ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹਨ।

ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਵਿਧੀ ਕੇਵਲ ਇਸ ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਦੇ ਹਨ, ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਅਬੁੱਝ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਬੁੱਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਪਾਤਰਤਾ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਰਹੱਸ ਹੈ। ਜਗਤ-ਪਰਪੰਚ ਦੀ ਰਚਨਾ ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਇਸ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕੇ, ਸਮੁੱਚੇ ਤੇ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾ ਸਹੀ, ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ, ਭੋਰਾ-ਭੋਰਾ ਕਰ ਕੇ, ਗ਼ਲਤੀਆਂ ਸੋਧ ਕੇ। ਮਨੁੱਖ ਆਪ ਵੀ ਇਸੇ ਪਰਪੰਚ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ : ਭਾਗ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਉਤਾਵਲਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਹਕੀਕਤ ਅਬੁੱਝ ਹੁੰਦੀ, ਰਹੱਸ ਹੀ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ, ਤਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪੜਤਾਲ ਸੰਭਵ ਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਦਾਤ ਨਾ ਮਿਲ ਸਕਦੀ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਧੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਪਾਤਰਤਾ ਨੂੰ ਮਨੌਤ ਮੰਨ ਕੇ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਿਆ ਕੇ ਆਪਣਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕੁਦਰਤ-ਦੇਵੀ ਦੇ ਮੁਖੜੇ ਤੋਂ ਘੁੰਡ ਲਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਘੁੰਡ ਉਤੇ, ਬਾਹਰਵਾਰ, ਚਿੱਤਰੇ ਹੋਏ ਫੁੱਲ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸੋਹਣੇ ਹਨ, ਦਿਲਕਸ਼ ਹਨ, ਪਰ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਦੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਫੁਲਾਂ ਦੇ ਨਜ਼ਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਘੁੰਡ ਦੇ ਅੰਦਰ ਛੁਪੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਖੋਹਲ ਕੇ ਪੜਦਿਆਂ ਦੇ ਪਿਛੇ ਝਾਕ ਕੇ ਹੋਣੀ ਹੈ।

ਕੁਦਰਤ (ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ) ਦਾ ਗਿਆਤ-ਪੱਖ, ਇਸ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਪਾਤਰਤਾ ਕੇਵਲ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਮਨੌਤ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਕੁੱਲ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੜਤਾਲ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੌਤ ਇਹੀ ਹੈ। ਫ਼ਰਕ ਏਨਾ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਗਿਆਨ-ਪਾਤਰਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਅਪਨਾਉਂਦਾ, ਜਦ ਕਿ ਸਾਇੰਸ, ਕਲਾ, ਧਰਮ–ਸਭ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਮਨੌਤਾਂ ਤੇ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਆਧਾਰ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ; ਹਰ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਕਿਸੇ -ਨਾ-ਕਿਸੇ ਇਸ਼ਟ ਵਿਚ ਬੇਕਿਰਕ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਪਲ੍ਹਰਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ (ਥੀਆਲੋਜੀ) ਸ਼ਰਧਾ ਦੀ ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਕਰ ਕੇ, ਇਸ ਦੀ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਹਕ-ਬਜਾਨਬ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ, ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ 'ਸ਼ਰਧਾ' ਨੂੰ ਪੜਤਾਲ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾ ਕੇ, ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇ, ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪਰਖ-ਜੋਖ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪੜਤਾਲ ਦਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਅੰਗ ਤੇ ਕਰਤੱਵ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਇਸ ਇਕਲੌਤੀ ਮਨੌਤ ਉਤੇ ਕਿੰਤੂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਹਕੀਕਤ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਹਰ ਪੱਖ, ਹਰ ਅੰਗ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਰ ਕ੍ਰਿਆ, ਉਸ ਦਾ ਧਰਮ, ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਉਦੇਸ਼–ਸਭ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸੰਭਵ ਹੈ; ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦੀਆਂ ਕਿਰਨਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਰੁਸ਼ਨਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਆਪ ਵੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪੜਤਾਲ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ; ਗਿਆਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ, ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ, ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ, ਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ ਦੇ ਨਿਯਮ, ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਤੇ ਦਰਜੇ ਸਭ ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਪਾਤਰ ਹਨ।

ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੌਤਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਧੀ ਧਰਮ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਵਿਚ ਵੀ ਰੁਚੀ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ, ਧਰਮ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਜੇਹਾ ਪੱਖ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉਤੇ ਪਰਖਿਆ ਜਾ ਸਕੇ, ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ, ਧਰਮ ਸ਼ਾਇਦ ਵਿਵੇਕ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਦੀ, ਵਲਵਲੇ ਦੀ, ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਤੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ; ਬੁੱਧੀ ਪਾਸੋਂ ਇਹ ਅਰਥ-ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਕੰਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਸੇਵਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ, ਧਰਮ ਦੇ ਅਸਲੇ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਬੋਧਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹਰ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸੰਕੋਚ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਸਮਰਥੱਕ ਅਕਸਰ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ; ਪਰ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸਮੱਸਿਆ ਬਹਿਸ ਦੀ ਪਾਤਰ ਬਣ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਬੋਧਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਧਰਮ ਦਾ ਅਸਲਾ ਬੋਧਕ ਵਿਸ਼ਾ ਨਾ ਸਹੀ, ਪਰ ਧਰਮ ਦਾ ਮਸਲਾ ਇਸ ਦੀ ਹਰ ਸਮੱਸਿਆ ਅਵੱਸ਼ ਬੋਧਕ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਧਰਮ-ਪੱਖੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਦਲੀਲਕਾਰੀ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ ; ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਧੀ ਦੀ ਖੁਲ੍ਹੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਰਧਾ-ਮੁਕਤ ਪੜਤਾਲ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਪਨਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਹਿਤ ਜਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ

ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਵਿਵੇਕ-ਪੂਰਨ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਨਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਹੈ, ਨਾ ਵਕਾਲਤ। ਇਹ ਧਰਮ ਦਾ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਪੂਰਦਾ, ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇਂਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਧਰਮ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ, ਜੋ ਵਸਤੂ-ਪਰਕ, ਸ਼ਰਧਾ-ਮੁਕਤ, ਨਿਰਪੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ, ਜਾਂ ਇਕ ਦੀ ਦੂਜੇ ਉਤੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਨਿਰਣਾ, ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਟਾਇਨਾ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ-ਧਰਮ ਤਾਂ ਕਈ ਹਨ, ਪਰ ਵਿਵੇਕ ਇਕੋ ਹੈ। ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਲੜ ਲੱਗੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ; ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਪੀਡੀ ਗੰਢ ਪਾ ਕੇ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸੋਝੀ ਤੇ ਗਿਆਨ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ ; ਇਸੇ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਗੌਰਵ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਨਵੀਨਤਾ ਹੈ।

ਧਰਮ ਦੀ ਬੋਧਕ ਪੜਤਾਲ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਦਵੰਦ ਤੇ ਵਿਰੋਧ, ਧਰਮਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਸਭ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸਮੇਂ, ਇਕੋ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਸੱਚਾ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਹਰ ਧਰਮ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਦਾ ਹੱਕ ਰਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਮਰਿਆਦਾ, ਉਸ ਦੀ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਸਰਬੋਤਮ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਕੇਵਲ ਉਸੇ ਪਾਸ ਹੈ। ਪਰ ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਦਾਅਵਿਆਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਸੋਚੇ ਸਮਝੇ, ਬਿਨਾਂ ਪਰਖੇ-ਜੋਖੇ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਕੋਈ ਵੀ ਚਿੰਤਕ, ਕੋਈ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਿਤ ਹੋਣਾ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ । ਉਸਦਾ ਪੈਹਲਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨਿੱਗਰ ਅਤੇ ਅਮਲੀ ਹਨ, ਜਾਂ ਕਿ ਸੱਖਣੇ ਅਤੇ ਅਰਥਹੀਣ ? ਜੇਕਰ ਹਰ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤਾਲ-ਮੇਲ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ? ਜੇਕਰ ਧਰਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿਹੜਾ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੱਚਾ ਹੈ ਤੇ ਕਿਹੜਾ ਝੂਠਾ ? ਕੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ 'ਸੱਚਾ ਤੇ 'ਝੂਠਾ' ਗਰਦਾਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਪਾਸੋਂ ਇਹ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਦਾ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰੇਗਾ। ਇਸੇ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਖੇਤਰ

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਿਰਮੌਰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਬਰਟ੍ਰੰਡ ਰੱਸਲ ਨੇ ਇਕ ਵਾਰੀ ਫ਼ਲਸਫੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਸਾਇੰਸ ਅਤੇ ਥੀਆਲੋਜੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਸ਼ਾਮਲਾਟ ਹੈ, ਜਿਸ ਉਤੇ ਦੋਵੇਂ ਧਿਰਾਂ ਆਪਣਾ ਕਬਜ਼ਾ ਜਮਾਉਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਰਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਰੱਸਲ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਸਾਇੰਸ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸੇਧ ਵਿਚ ਤੁਰਦੀ ਹੋਈ, ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਥੀਆਲੋਜੀ (ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ) ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਸੋਚਣੀ ਤੋਂ ਹੋੜ ਕੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਲੜ ਲਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਵਿਚਕਾਰ, ਪਰਸਪਰ ਸਾਂਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਡੂੰਘਾ ਤਨਾਉ ਤੇ ਦਵੰਦ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ

ਦੀ ਸਾਂਝ ਬੋਧਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਦੀ ਸਾਂਝ ਹੈ, ਦੋਵੇਂ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਲਈ ਵਚਨਬੱਧ ਹਨ। ਪਰ, ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤੀ ਚਿੰਤਕ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਦੀ ਤਾਰਕਿਕ-ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਬਿਰਤੀ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਮਿਸ਼ਨ ਹੈ, ਕੋਈ ਸੇਧ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਦਿਸ਼ਾਹੀਣ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਿਤ ਅਤੇ ਵਾਲ ਦੀ ਖਲ੍ਹ ਲਾਹੁਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਦਾ ਵੱਸ ਚੱਲ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦੇ ਖੇਤਰ ਉਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਕੇ, ਉਸ ਦੀ ਘਾਲ-ਕਮਾਈ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਤੇ ਗ਼ੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਰਾਰ ਦੇ ਦੇਵੇ। ਉਸ ਦੀ ਦਲੀਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਥੀਆਲੋਜੀ ਬੋਧਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਧਰਮ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਇਸ ਪਿੜ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦੀ ਕੀ ਲੋੜ ਹੈ ? ਉਸ ਦੇ ਭਾਣੇ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ, ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਕੋਈ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨਹੀਂ।

ਕੁਝ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਾਉਣ ਦੇ ਜਤਨ ਵੀ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਆਖਿਰ ਦੋਵੇਂ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਸ਼ੇ ਹਨ, ਦੋਵੇਂ ਧਰਮ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਕੁੱਲ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਥੀਆਲੋਜੀ ਹੀ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਇਸ ਨੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮਖੌਟਾ ਪਹਿਨ ਰਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸੋਚਣੀ ਦਾ ਲੇਬਲ ਲਗਾ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰੀ ਥੀਆਲੋਜੀ ਲੁਕਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਹੈ,—ਇਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ, ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਹਨ। ਇਸ ਮਤ ਦੇ ਸਮਰਥੱਕ ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਦਰ ਪਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹਾਉਣਾ ਲੋਚਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕੇਵਲ ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਅਖਵਾਣ ਦੀ ਨਮੋਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ, ਅਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਆੜ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪੱਖ-ਪੂਰਤੀ ਉਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕਤਾ ਦਾ ਲੇਬਲ ਲਗਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜਤਨਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦੋਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹਨ।

ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਇਕ, ਦੋ ਜਾਂ ਵਧੀਕ ਮਨੌਤਾਂ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪਰਖ-ਪੜਤਾਲ ਨੂੰ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਜੇਕਰ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਅਕੀਦਾ ਕਿਸੇ ਚਿੰਤਕ ਦੀ ਮਨੌਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਛੇੜਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਕਰਨੀ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਦਲੀਲਾਂ ਦੇਣੀਆਂ ਚਿੰਤਕ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਰਤੱਵ ਹੈ। ਸ਼ਰਧਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਮਨੌਤ ਹੈ, ਜੋ ਲਗਭਗ ਸਭ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕਾਂ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਅਕਸਰ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਵੇਸ਼ਮਈ (revealed) ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸੰਸਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਘਾੜਤ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੱਕ-ਬਜਾਨਬ ਦਰਸਾਣਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਜਦੋਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਵੇਸ਼ਮਈ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਖਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਧਰਮ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ ਆਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਰ ਕੇ, ਇਸ

ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਬੋਧਕ ਸਮਰਥਨ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਆਵੇਸ਼ ਗ਼ੈਬੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਵੀ। ਪਹਿਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਇਹ ਸੁਪਨੇ ਜਾਂ ਸਮਾਧੀ ਦੀ ਅਵੱਸਥਾ ਵਿਚ ਆਇਆ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਆਦੇਸ਼, ਹਲੂਣਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ, ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਟੁਕੜੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਰੋਤ ਸਬੰਧੀ ਨਿਸ਼ਚੇ ਨਾਲ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕੇਵਲ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯਹੂਦੀ ਧਰਮ ਵਿਚ, ਹਜ਼ਰਤ ਮੂਸਾ ਨੂੰ ਕੋਹ-ਤੂਰ ਉਤੇ ਦਸ ਦੈਵੀ-ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਆਵੇਸ਼ ਹੋਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਨੀ-ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਤੇ ਪੈਗ਼ਬਰਾਂ ਵਲੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਐਲਾਨ-ਨਾਮਿਆਂ ਦੀ ਘੋਸ਼ਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜੋ ਗ਼ੈਬੀ ਆਵੇਸ਼ ਦੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨੂੰ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਬੁੱਧ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ, ਦੂਸਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਆਵੇਸ਼ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਾਧਾਰਨ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਦੇ ਯੰਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਭਵ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵੀ ਬੋਧਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਆਖਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਿੱਥਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਆਵੇਸ਼ਮਈ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉਤੇ, ਸੁਭਾਵਕ ਜਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਗ਼ੈਬੀ ਤੇ ਅਬੁੱਝ ਆਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉਤੇ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਉੱਚਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਨੈਤਕ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਨੂੰ ਆਦਰ-ਯੋਗ ਸਥਾਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਭਾਵਨਾ ਮੰਨ ਕੇ ਧਰਮ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਮਿੱਥਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਰੱਬ ਦੀ ਚੋਣ ਆਪ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ; ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ ਅਕਲ ਤੇ ਸੂਝ-ਸਿਆਣਪ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ; ਜੇਕਰ ਸਮੁੱਚੇ ਜਗਤ-ਤਮਾਸ਼ੇ ਦਾ ਕੋਈ ਮਨੋਰਥ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਜਤਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਭਾਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਵੇਸ਼ਮਈ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸੁਭਾਵਕ ਜਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਆਖਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਅੰਤਰ ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਪਰਗਟ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹਨ।

ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ (ਥੀਆਲੋਜੀ) ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ, ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਆਪਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਅਧਿਐਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ 'ਰੱਬ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਛਾਣ-ਬੀਣ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਰੱਬ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੌਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ, ਇਸ ਦੇ 'ਗੁਣ' ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨੇ, ਇਸ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਨਿਰਣੇ ਕਰਨਾ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾਈ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ 'ਰੱਬ' ਨੂੰ ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜੋ ਸਦੀਵੀ ਤੇ ਸਥਿਰ ਹੈ, ਅਸੀਮ ਤੇ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਹੈ, ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਤੇ

ਸਰਬ-ਗਿਆਤਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਜੋ ਪੱਛਮ ਦੇ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਤੇ ਨਿਰਪੇਖ (absolute) ਪਰਮ-ਤੱਤ, ਸਰਬ-ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਆਤਮਕ ਹਸਤੀ, ਜਾਂ ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਇਸ ਅਧਿਆਤਮਕ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ, ਪਰਮਾਤਮਾ, ਪ੍ਰਭੂ ਤੇ ਰੱਬ ਆਦਿਕ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤੇ ਗਏ, ਜਦਕਿ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰਾਕਾਰ, ਨਿਰਗੁਣ, ਵਿਸ਼ਵ-ਅਤੀਤ ਹਸਤੀ ਜਾਂ ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਆਖਿਆ ਗਿਆ। ਦੋਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀਆਂ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੇ ਅਨੰਤਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਅਵੱਸ਼ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਦੇ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ/ਰੱਬ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਤਾਰਕਿਕ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਪੜਤਾਲ ਕਰਦਿਆਂ ਪਰੰਪਰਾਈ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਤੇ ਨਵੇਂ ਨੁਕਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਦਿਲਚਸਪ ਨੁਕਤਾ ਰੱਬ ਦੀ 'ਪੂਰਨਤਾ' ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਰੱਬ ਪੂਰਨ (ਜਾਂ ਸੰਪੂਰਨ) ਹੈ, ਤਾਂ ਪਰੰਪਰਾਈ ਅਰਥਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਡਾ ਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਰੱਬ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪੂਰਨ ਨਹੀਂ, ਰੱਬ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਸਿਖਰ ਹੈ। ਪਰ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਿੰਨਾ ਪੂਰਨ ਰੱਬ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪੂਰਨ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਰੱਬ ਆਪਣੀ ਸੰਭਵ-ਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਪੂਰਨ ਹੈ। ਕੋਈ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਉਸ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਪਰ ਉਹ ਆਪ ਤਾਂ ਹੋਰ ਅਗੇਰੇ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਹੁਣ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਏਗਾ, ਤਾਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ ਕਿਵੇਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਭਾਵ ਕਿ, ਰੱਬ ਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ, ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ, ਸਾਪੇਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਹੈ, ਨਿਰਪੇਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪਰੰਪਰਾਈ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਰੱਬ ਦੀ ਸਾਪੇਖ (relative) ਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਅੰਤਸ਼ੀਲ ਅਨੰਤਤਾ ਦੇ ਹਾਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚ ਅਮਰੀਕਨ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਹਾਰਟਸ਼ੋਨ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਇਸ ਮਤ ਨੂੰ ਦਲੀਲ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਬਾਰੇ ਤਿੰਨ ਕਥਨ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ : (ੳ) ਰੱਬ ਹਰ ਪੱਖੋਂ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ, (ਅ) ਰੱਬ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ, ਜਾਂ (ੲ) ਰੱਬ ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ। ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਿਧਾਂਤ ਪਹਿਲੇ ਕਥਨ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ 'ਆਸਤਿਕ' ਕਹਿੰਦਾ ਸੀ, ਤੀਜਾ ਕਥਨ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ 'ਨਾਸਤਕ'। ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਕਥਨ (ਅ) ਧਿਆਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ 'ਭਾਵ' ਕੀ ਹੈ ? ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਰੱਬ ਕਿਆਸਣੇ ਪੈਣਗੇ ?–ਇਕ ਸਾਪੇਖ ਅਰਥ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਤੇ ਦੂਜਾ ਨਿਰਪੇਖ ਅਰਥ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ? ਜਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਾ ਕੇ ਅਪੂਰਨ/ਸੰਪੂਰਨ ? ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਤਸ਼ੀਲ/ਅਨੰਤ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ? ਇਕ ਅਰਥ ਵਿਚ ਰੱਬ ਪੂਰਨ ਤੇ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਪਰ ਇਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਪੂਰਨ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਅਨੰਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰੱਬ ਵੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਰੱਬ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ

ਕਹੀਏ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਤਾਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਰੱਬ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਤਾਂ ਰੱਬ ਘੱਟ ਵਿਕਸਿਤ ਰਹਿ ਜਾਏਗਾ, ਸੰਸਾਰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਜਾਏਗਾ। ਰੱਬ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ, ਪਰ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਾਰਟਸ਼ੋਨ ਦਾ ਮਤ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਧੜਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੀ ਸੀ : ਆਸਤਿਕ ਤੇ ਨਾਸਤਕ। ਆਸਤਿਕ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸੀ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ, ਨਾਸਤਕ ਤੋਂ ਅਨੀਸ਼ਵਰਵਾਦੀ। ਨਾਸਤਕ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ ਜੀਵ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲੋਂ ਵਡੇਰੀ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸੰਪੂਰਨ ਹਸਤੀ ਵੀ ਕੋਈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਨਾਂਹ-ਵਾਚਕ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਰੱਬ' ਇਕ ਅਜੇਹਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅਗਿਆਨ ਨੂੰ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ; ਜਦੋਂ ਜੋ ਕੁਝ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਸਭ ਕੁਝ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋ ਜਾਈਏ, ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਪਾਸ ਜੋ ਕੁਝ ਬਚਦਾ ਹੈ, ਉਹ 'ਰੱਬ' ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਰੱਬ ਬਾਰੇ ਜੋ ਗਿਆਨ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਉਹ ਏਨਾ ਅਧੂਰਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣਾ ਪਾਏਗਾ, ਜੇਕਰ ਰੱਬ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਸਾਡਾ ਮਕਸਦ ਹੋਵੇ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਜਤਲਾਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਰੱਬ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ,—ਜਿਵੇਂ ਇਸ ਬਰਤਨ ਵਿਚ ਤਾਂ ਰੱਬ ਦਾ ਨਾਂ ਹੀ ਹੈ। ਅਨੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਤੋਂ ਇਕ ਭਾਵ ਹੈ —ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਅਭਾਵ; ਦੂਜਾ ਭਾਵ ਹੈ–ਰੱਬ ਦੇ ਪੁਰਖੀ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ। ਮਗਰਲੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਨੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਜਾਂ 'ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ' ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਨਕਰ ਹੋਵੇ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ, ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿਠਣ ਉਪਰੰਤ, ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਇਕ ਹੋਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਦਾ ਸੰਕੀਰਨ ਤੇ ਸੀਮਿਤ ਪੱਖ ਹੈ। ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਨਾ ਇਸ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਥੀਆਲੋਜੀ (ਜਿਵੇਂ ਕ੍ਰਿਸਚੀਅਨ ਥੀਆਲੋਜੀ, ਇਸਲਾਮਿਕ ਥੀਆਲੋਜੀ) ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਮਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਧਰਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਅਕੀਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਹੈ, ਆਪਣਾ ਮੁਕਤੀ-ਮਾਰਗ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਮਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਈ ਅਨੋਖੇ ਤੇ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਈਸਾਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਈਸਾਈ-ਧਰਮ ਦੇ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਜਤਨ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਣਗੇ ਕਿ ਈਸਾਈਅਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਏ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੇ ਅਨੋਖੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਕਿ ਪਾਠਕ ਜਾਂ ਸਰੋਤੇ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਉਹ ਇਤਰਾਜ-ਯੋਗ ਨਾ ਜਾਪਣ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਉਹ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਜਾਣ। ਈਸਾਈਅਤ ਦੀ ਹਰ ਮਨੌਤ ਤੇ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕ, ਦਲੀਲ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ, ਨਿਆਂਸ਼ੀਲ

ਤੇ ਹੱਕੀ ਸਿੱਧ ਕਰਨਗੇ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਜਤਨ ਵਿਚੋਂ ਈਸਾਈ ਮਤ ਦਾ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਸਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰੇਗਾ।

ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਇਹ ਪੱਖ, ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਹਿਤ ਦਲੀਲਾਂ ਘੜਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉਤੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਪੱਖ-ਪੂਰਤੀ ਇਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਇਕ ਧਰਮ ਦੀ ਥੀਆਲੋਜੀ ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਥੀਆਲੋਜੀ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੋਵੇਗੀ, ਚਾਹੇ ਕਈ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਅਤੇ ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਵੇ। ਹਰ ਧਰਮ ਦੀ ਆਪਣੀ ਨਿਵਕਲੀ ਸੇਧ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਜਗਰ ਕਰਨਾ ਉਸ ਦੇ ਮੀਮਾਂਸਿਕਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਹਰ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਤਰੁੱਟੀਆਂ, ਕੁਝ ਅਬੋਧਕ, ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੇ ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ, ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਮਨੌਤਾਂ ਤੇ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਸੰਭਵ ਤੇ ਸੁਭਾਵਕ ਹਨ। ਪਰ, ਧਰਮ-ਪੱਖੀ ਚਿੰਤਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਤਰੁੱਟੀਆਂ ਤੇ ਕਮਜੋਰੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਘਾੜਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਲਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਰੰਗਨ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸਬਲਤਾ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਉਸ ਦਾ ਕਸਬੀ ਹੁਨਰ ਹੈ, ਇਹੀ ਉਸ ਦੀ ਕਾਰਜ-ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਹੈ।

ਕਿਸੇ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਪੱਖ-ਪੂਰਤੀ ਤੇ ਵਕਾਲਤ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਜਾਂ ਮੀਮਾਂਸਿਕਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਹੀ ਨਹੀ ; ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੰਗਠਨ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵੀ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਹ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ, ਇਸ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਏਨਾ ਜ਼ੋਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਿੰਨਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ, ਰਸਮ-ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦਾ। ਸੰਸਥਾਪਕ ਧਰਮ (ਚਰਚ) ਦਾ ਇਕ ਸਾਫ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮਿਸ਼ਨ ਹੈ, ਉਦੇਸ਼ ਹੈ : ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ, ਜਿਸ ਖਾਤਰ ਉਹ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਚਾਰਕਾਂ ਤੇ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ, ਧਾਰਮਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੀ, ਅਤੇ ਸਿਆਸੀ-ਗੁਟਬੰਦੀਆਂ, ਪਾਰਟੀਆਂ ਤੇ ਸਰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆ ਜਾਵੇ, ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਵਿਚ 'ਸੁਧਾਰ' ਤੇ 'ਵਿਕਾਸ' ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਅਦਲਾ-ਬਦਲੀ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਸੰਸਥਾਪਕ ਧਰਮ ਦੇ ਕਾਰਿੰਦੇ ਖਬਰਦਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੀ ਰਵਾਇਤ ਨੂੰ ਮੁੱਢਲੀ ਸ਼ਾਨ-ਸ਼ੌਕਤ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕਾਂ ਦਾ ਕਾਰਜ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਤੀਬਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਅਕਾਦਮਿਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਸਥਾਪਤ ਧਰਮ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਵਿਚ ਜੁਟਦੇ ਹਨ, ਉਹ 'ਚਰਚ' ਦੇ ਹੁਕਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਿਸ਼ਨ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਹਿਤ ਸੇਵਾਵਾਂ ਅਰਪਣ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।

ਸੰਪਰਕ ਅਤੇ ਤੁਲਨਾ

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੋਵੇਂ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਨਿਰੋਲ

ਧਰਮ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਯਥਾਰਥਕ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਨਜ਼ਰੀਆ, ਉਸ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰੈਹਣ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਦੀ ਰੰਗਨ ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸੰਪਰਕ ਉਸ ਨੂੰ ਉੱਚਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਅਤੇ ਨੈਤਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ, ਧਰਮ-ਦਾ-ਚਿੰਤਨ ਨਿਰੋਲ ਧਰਮ ਨਾਲੋਂ ਅੱਡਰਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਬੌਧਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਧਰਮ-ਪੱਖੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਜਾਂ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਦੋਵੇਂ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਵਿਸ਼ੇ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਇਕ ਦੂਜੇ ਪਾਸੋਂ ਅਭਿੱਜ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ; ਸਾਧਾਰਨ ਪਾਠਕ ਕਈ ਵਾਰੀ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਅਰਥ ਦੇਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਸਮੁੱਚੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਣ ਦਾ ਜਤਨ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਜਤਨ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਸਾਖਿਆਤ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਹੱਦ ਤਕ ਪੁੱਜ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅੰਸ਼ ਰਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਇਸੇ ਲਈ 'ਦਰਸ਼ਨ' ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਤੇ ਧਰਮ ਸਾਂਝੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਏ ਹਨ; ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਕੇਵਲ-ਮਾਤਰ ਬੌਧਕ ਗੋਰਖਧੰਦਾ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਅਚੰਭੇ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕੇਵਲ ਗਿਆਨ ਦੀ ਖ਼ਾਤਿਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਇਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਕੀ ਹੈ ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪੈਹਲ ਮਿਲਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ, ਧਰਮ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਮਾਨਵ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰੀ ਹੈ, ਮੋਖ ਦਾ ਦੁਆਰ ਖੋਲ੍ਹਿਆ ਹੈ।

ਪੱਛਮੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਪਯੋਗਤਾਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਇਹ ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ, ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਮਹੱਤਤਾ ਮਿਲੀ ਹੈ; ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਦੀ ਸੰਵੇਗੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਤੇ ਉਮੰਗ ਨੂੰ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਖਣ ਦਾ ਸਬਲ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਨਿਖੜਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਅਪਨਾਇਆ ਹੈ, ਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਿਆ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੇ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਗ੍ਰੈਹਣ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲ-ਸਰੂਪ ਇਸ ਵਿਚ ਬੇਲਾਗਤਾ, ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਮੌਲਿਆ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਅਪਨਾਈ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਲਾਗੂ ਕਰ ਕੇ, ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਕੁਝ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਨੇ ਵੀ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਧਰਮ-ਪੱਖੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਦਲੀਲ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਈ ਹੈ।

ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਸੰਪਰਕ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇ 'ਬੋਧਕ' ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਣ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਦੋਵੇਂ ਦਲੀਲ ਦੇ ਭਾਈਵਾਲ ਹਨ। ਪਰ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਉਸ ਹੱਦ ਤਕ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਹੈ ਨਹੀਂ, ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਲੀਲਕਾਰੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਇਹ ਜਿਹੜਾ ਸੰਸਾਰ ਰਚਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਬੋਧਿਕਤਾ ਦਾ ਬੋਲ-ਬਾਲਾ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੌਤਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਕ ਦਲੀਲ ਜਾਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਰਸਾਈ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਇਹ 'ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀ' ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। 'ਸ਼ਰਧਾ' ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਡੋਲ ਸ਼ਰਧਾ ਹੈ; ਇਸੇ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਉਹ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਰੰਗਨ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹਨ। ਬੋਧਕ ਸੰਪਰਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰੇਵਾਂ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਗ਼ੈਰ-ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਥੀਆਲੋਜੀ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ, ਚੋਖਾ ਬੇਲਿਹਾਜ਼ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਮਨੌਤ ਦੀ, ਕਿਸੇ ਸੰਕਲਪਿਕ ਆਧਾਰ ਦੀ ਪਰਵਾਹ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਕੋਈ ਸ਼ਰਧਾ ਇਸ ਲਈ ਮੁਤਬੱਰਕ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸ਼ਰਧਾ ਜਾਂ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਹ ਹਕਾਰਤ ਦੀ ਨਿਗ੍ਹਾ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ; ਭਾਵ ਕੇਵਲ ਏਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੌਤਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਚਲਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਨੂੰ ਅਜੇਹੀ ਕੋਈ ਮਜਬੂਰੀ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਬੋਧਕ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੋਧਕ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਹੈ ਵੀ ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਵੀ। ਇਸ ਦੇ ਦੋ-ਰੁਖੇ ਸੁਭਾ ਕਾਰਨ ਬੁੱਧੀਮਾਨਾਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਘਟਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਦਾਰੋਮਦਾਰ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਇੰਦ੍ਰਿਆਈ ਪ੍ਰੇਖਣ (ਅਨੁਭਵ) ਅਤੇ ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ ਉਤੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਅਨੁਭਵਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕਵਾਦ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨਗੀ ਮਿਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਮਿਲਵਰਤਣ ਨੇ ਹੋਣਹਾਰ ਸਿੱਟੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜੋ ਨਿਰੋਲ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਉਨਤੀ ਨੇ ਚਕਾ-ਚੌਂਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਈਜਾਦਾਂ ਤੇ ਲੱਭਤਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਕੇ, ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਉਤੇ ਆਦਰਯੋਗਤਾ ਦੀ ਮੋਹਰ ਲਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸ਼ਰਧਾ-ਮੁਕਤ ਵਿਸ਼ਾ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਸਥਾਨ ਧਰਮ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਗੱਲ ਕਰਨ, ਜਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਰਥਨ ਦੇਣ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਇਸੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸਾਇੰਸ ਅਤੇ ਥੀਆਲੋਜੀ ਦਾ ਆਪਸੀ ਦਵੰਦ ਤੇ ਵਿਰੋਧ ਸ਼ਾਇਦ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮ-ਦਵੰਦ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ, ਆਖ਼ਿਰ, ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ

ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਵੇਕ ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ, ਸ਼ਰਧਾ ਉਸ ਦਾ ਆਸਰਾ ਹੈ। ਨਾ ਨੇਤਰਹੀਣ ਹੋ ਕੇ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਹੈ, ਨਾ ਲੰਗੜਾ ਹੋ ਕੇ।

ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਕੀ ਸਥਾਨ ਹੈ ? ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਮਗਰਲੇ ਦੋਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੇ ਹਨ, ਜਦ ਕਿ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਹੀਂ, ਕੇਵਲ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਰਾਹੀਂ ਕੁਝ ਸੰਪਰਕ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹਦ ਤਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਚਾਈ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਸੰਮਤੀ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬੇਲਾਗ, ਨਿਰਪੱਖ ਰਵੱਈਆ ਅਪਨਾ ਕੇ ਧਰਮ ਦੀ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਹਿਤ ਜੁਟਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਨੂੰ ਇਹ ਰਵੱਈਆ ਅਪਨਾਉਣ ਵਿਚ ਸੰਕੋਚ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਗਿਣਿਆ-ਮਿੱਥਿਆ ਤੇ ਬੇ-ਲਚਕ ਹੈ। ਨਿਰੋਲ ਧਰਮ ਨਾਲ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਸਾਂਝ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘੀ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਕੰਮ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਵੇਰੇ ਜਾਂ ਸ਼ਾਮ ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਨਿਬੇੜ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤੇ ਬਸ। ਇਸ ਦੀ ਛਾਪ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਹਰ ਕੰਮ ਉਤੇ, ਉਸ ਦੀ ਹਰ ਸੋਚ ਉਤੇ ਲਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਉਤੇ ਛਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਫਲਸਫ਼ਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਧਰਮ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਇਸ ਸੰਪਰਕ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦਾ ਮੁਤਲਾਸ਼ੀ ਹੈ।

ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਨਿਕਟਤਾ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਤੇ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਨਿਕਟਤਾ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ। ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਚਾਈ, ਇਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਮੁਕਤੀ-ਮਾਰਗ ਦੀ ਸੰਭਵਾਨਾ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਜਿਗਿਆਸਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਝਣ ਦੀ, ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਨਿੱਗਰ ਸਿੱਟੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਦੁਖ-ਸੁਖ, ਉਮੰਗਾਂ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਤਰਜਮਾਨੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਬੋਧਕ ਸਹਾਰਾ ਦੇ ਕੇ ਖੁਸ਼ਗਵਾਰ ਰੰਗਣ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਦੀ ਇਹ ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਸੰਸਾ-ਜਨਕ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਨਿਜਤਵ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਵਿਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਈਵਾਲੀ ਵਿਚ, ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਦਾ ਸਾਥ ਸੁਖਾਵਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਅੱਯਾਸ਼ੀ।

ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਅਤੇ ਥੀਆਲੋਜੀ ਦੋਵੇਂ ਮਾਨਵੀ ਵਿਸ਼ੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਝਗੜਾ ਨਹੀਂ। ਝਗੜਾ, ਜਿਵੇਂ ਪਾਲ ਟਿੱਲਿਕ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ

ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਹਰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਚ ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਛੁਪਿਆ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਇਸ ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਦਾ ਝਗੜਾ ਕਸਬੀ ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਨਾਲ ਹੈ। ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਨੂੰ ਕਸਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਨਾਉਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਖ਼ਤਰੇ ਹਨ। ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਉਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਪਹਿਰੇਦਾਰੀ ਦੀਆਂ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਹਨ, ਧਰਮ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਖੁਲ੍ਹਾਂ ਲੈਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। 'ਚਰਚ' ਦੇ ਹੁਕਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਉਸ ਦੇ ਕਰਤੱਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰ ਇਸ ਸਭ ਕਾਸੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਉਹ ਬਿਨਾਂ ਰੋਕ-ਟੋਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਦਾ ਕੁਝ ਸੌਰੇ, ਜਾਂ ਨਾ ਸੌਰੇ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਲਭੇ ਜਾਂ ਨਾ ਲਭੇ।

ਅਧਿਆਇ ਪੰਜਵਾਂ

ਧਰਮ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ

ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਅੰਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਸ ਨੂੰ ਧਾਰਮਕ ਜੀਵਨ ਹੀ ਨੇਕੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨੈਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ 'ਨੇਕ' ਜੀਵਨ ਉਸ ਲਈ 'ਧਾਰਮਕ' ਜੀਵਨ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤਕ ਧਰਮ ਅਤੇ ਨੀਤੀ ਦੀ ਇਹ ਸਾਂਝ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰਵਾਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਧਾਰਮਕਤਾ ਅਤੇ ਨੈਤਕਤਾ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਸਾਂਝ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਲਗਭਗ ਹਰ ਧਰਮ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ; ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਨੈਤਕ ਹੋਣ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ। ਕਈ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤਰ ਦੀ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਪਰਮ ਧਰਮ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਈ ਹੋਰਨਾਂ ਨੇ ਨੈਤਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਭਗਤੀ-ਭਾਵ ਦਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਆਧਾਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਮਤ ਨੇ ਕੇਵਲ ਨੈਤਕਤਾ ਦਾ ਮਾਰਗ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਿਸ ਕੀਤੀ, ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸਬੰਧੀ ਚੁੱਪ ਸਾਧੀ ਰੱਖੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਿਲੇ-ਜੁਲੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਾਂਝ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ।

ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਲੋੜ

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ, ਲਗਭਗ ਹਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣ ਧਾਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਯਹੂਦੀ ਮਤ ਵਿਚ, ਕੋਹ-ਤੂਰ ਉਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੂਸਾ ਨੂੰ ਖੁਦਾ ਵਲੋਂ ਦਸ ਫੁਰਮਾਨਾਂ ਦੇ ਆਵੇਸ਼ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਪੰਜ 'ਨੈਤਕ' ਫੁਰਮਾਨ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਬੁੱਤ-ਪੂਜਾ ਤੋਂ ਵਰਜਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਧਾਰਮਕ ਮੁੱਲ ਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਚੋਰੀ ਤੇ ਯਾਰੀ ਤੋਂ ਮਨਾਹੀ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ-ਨੈਤਿਕ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤਕ ਹੈ। ਪਰਾਏ ਧਨ ਦਾ ਲੋਭ ਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਯਹੂਦੀਆਂ ਦੇ ਇਲਾਹੀ ਫੁਰਮਾਨਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਭਾਰਤ ਸਮੇਤ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸੇਧ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਰਹੀ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਧਰਮ ਨੈਤਕਤਾ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇਂਦੇ ਸਨ। ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਲੀ ਨੇਕੀ ਦੀ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਉਹ ਰੂਹਾਨੀ ਅੰਸ਼ ਮੰਨਦੇ ਸਨ, ਅਤੇ ਇਸੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਾਰਮਕ ਸੰਦੇਸ਼ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ

ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।

ਧਰਮ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੇਧ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਉਲੀਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੀ ਰਾਹਬਰੀ ਵੀ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ, ਸਾਥੀਆਂ ਤੇ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਖਾਵਾਂ ਰਵੱਈਆ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਨਸੀਹਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਲਗਭਗ ਸਭ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਹਨ, ਅਤੇ ਸੇਧਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਸਰਕਾਰੀ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਰਿਸ਼ਤਾ ਭਰਵੀਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਧਰਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ, ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਮੈਂਬਰ, ਹਾਕਮ ਤੇ ਸਟੇਟ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਕਰਤੱਵ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ, ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਧਾਰਮਕ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਸਦਾਚਾਰੀ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਅਨੈਤਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ 'ਧਾਰਮਕ' ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ।

ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ, ਨੈਤਕਤਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਢਾਲਣਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਈਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਹ ਜ਼ਿਮੇਦਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਸਕੇ। ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਅਣ-ਸੁਖਾਵੀਂ ਜਾਂ ਅਸੁਭਾਵਕ ਨਾ ਲਗੇ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਏਕੀਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ। ਸਗੋਂ, ਨੈਤਕਤਾ ਦਾ ਬਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਆਤਮ-ਵਿਕਾਸ ਉਤੇ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਕਸਿਤ ਆਪਾ ਉਸ ਨੂੰ ਚੰਗੇਰੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਾਲਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਆਪੇ ਦੀ ਤੰਗ ਵਲਗਣ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ, ਸਾਂਝਾਂ-ਭਰੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਨੈਤਕ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਪਾ-ਅਤੀਤ ਹੋਣ, ਜਾਂ ਆਪੇ ਦੀ ਸੰਕੀਰਨਤਾ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉਠਣ, ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ-ਭਾਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਇਹ ਨੈਤਕ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਵੀ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਪੇ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉਠ ਕੇ, ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਦੀ ਸੇਧ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੇਧ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ, ਨਾਲ ਹੀ ਨੈਤਕ ਸੇਧ ਵੀ ਹੈ।

'ਨੇਕੀ' ਤੇ 'ਸਦਗੁਣ' ਨੈਤਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਹਨ। ਨਿਰੋਲ ਨੈਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨੇਕੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਉੱਤਮ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਉਹ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਆਪਣੀ ਭਾਈਚਾਰਕ ਜ਼ਿਮੇਂਦਾਰੀ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਉਹ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੋਵੇ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ, ਨੇਕੀ ਤੇ ਸਦਗੁਣ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਹਨ। ਧਾਰਮਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇਕੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਵਿਚ ਸਦਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਨੇਕੀ

ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਦੇਈਏ, ਤਾਂ ਧਰਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਸੱਖਣਾ, ਧਰਮ-ਹੀਣ ਜੀਵਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਕਦਾਚਿਤ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਿ ਨੇਕੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਸ ਲਈ ਬੇਗਾਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਅਤੇ ਨਿਰੋਲ ਨੈਤਕਤਾ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਂਭ ਲਵੇ। ਮਨੁੱਖੀ ਨੇਕੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ, ਧਰਮ ਦੈਵੀ ਨੇਕੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨਸਾਨ ਵਿਚ ਜੋ ਨੇਕੀ ਦੀ ਅੰਸ਼ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਸੋਮਾ ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਨੇਕੀ ਦਾ ਪੁੰਜ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਸਦਗੁਣ ਰੱਬੀ ਹਨ, ਸਾਰੀ ਉੱਤਮਤਾ ਦੈਵੀ ਹੈ।

ਧਰਮ ਅਤੇ ਨੈਤਕਤਾ, ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਦੇ ਗੁਣ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਾਈ ਹੈ। ਨੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਇਨਸਾਫ਼-ਪਸੰਦ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ, ਸਾਥੀਆਂ ਨਾਲ, ਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨਾਲ ਨਿਆਂ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਨੇ ਆਪਣੇ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਦਗੁਣਾਂ ਵਿਚ ਨਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਸਿਆਣਪ, ਦਲੇਰੀ ਤੇ ਸੰਜਮ ਦੇ ਬਾਕੀ ਤਿੰਨ ਸਦਗੁਣ ਵੀ ਨਿਆਂ ਦੇ ਗੁਣ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਨਿਆਂਸ਼ੀਲ ਵਿਅਕਤੀ ਸੂਝਵਾਨ ਹੈ, ਦਲੇਰ ਹੈ, ਸੰਜਮ-ਭਾਵੀ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨੀਤੀ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ। ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਆਗੂਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਨਿਆਂ ਦਾ ਗੁਣ ਧਾਰਨ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਨਿਆਂ-ਪੂਰਬਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਆਵੇ। ਹਾਕਮ ਤੇ ਸਰਕਾਰਾਂ ਇਨਸਾਫ਼-ਪਸੰਦ ਹੋਣ। ਨਿਆਂ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਦੈਵੀ ਹਾਕਮ ਵਿਚ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਆਂ ਦਾ ਗੁਣ ਈਸ਼ਵਰ ਵਿਚ ਹੀ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਇਥੇ ਵੀ, ਧਰਮ ਨੇ ਨੈਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਪਨਾ ਕੇ , ਉਸ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਗੁਣ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਰੁਚੀ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰੀ ਨਿਆਂ ਦੀ ਅੰਸ਼-ਮਾਤਰ ਪਰਵਾਨਿਆ ਹੈ।

ਇਕ ਹੋਰ ਸੰਕਲਪ ਜੋ ਨੈਤਕਤਾ ਅਤੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਸਾਂਝਾ ਹੈ, ਉਹ ਜ਼ਮੀਰ (ਅੰਤਸ਼ਕਰਣ) ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਜ਼ਮੀਰ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਦੇ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਜੋ ਗ਼ੈਬੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪਾਪ-ਪੁੰਨ, ਬਦੀ-ਨੇਕੀ, ਗ਼ਲਤ-ਠੀਕ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ "ਅੰਦਰ" ਦੀ ਇਹ ਆਵਾਜ਼ ਪੁੰਨ, ਨੇਕੀ ਤੇ ਭਲੇ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ, ਅਤੇ ਪਾਪ, ਬਦੀ, ਬੁਰਾਈ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੂਖਮ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੇ ਜਾਂ ਨਾ ਕਰੇ। ਬਾਰ-ਬਾਰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ, ਇਹ 'ਆਵਾਜ਼' ਮੱਧਮ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਦੈਵੀ ਨਿਆਮਤ ਤੋਂ ਵਿਰਵਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਜ਼ਮੀਰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਨਿਯਮ ਹੈ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਨੈਤਕਤਾ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ, 'ਜ਼ਮੀਰ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ 'ਸਦਾਚਾਰਕ ਸੂਝ' ਅਤੇ 'ਅੰਤਰਬੋਧ' ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਭਲੇ-ਬੁਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਜੁਟਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਦੇ ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਜ਼ਮੀਰ-ਪਾਬੰਦੀ (conscientiousness) ਨੂੰ ਨੈਤਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਆਧਾਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਰਹੱਸਮਈ

ਅਰਥ ਦੇ ਕੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਜੀਵ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ-ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਨਿਯਮ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਵਿਚ ਦਇਆ-ਭਾਵ, ਤਰਸ, ਹਲੀਮੀ, ਸਨੇਹ ਆਦਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਸਿਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੰਗੇਰਾ ਮਨੁੱਖ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹਨ। ਇਹ ਗੁਣ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸੁਖਾਵੇਂ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਸੁਭਾਵਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਗੁਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ, ਉਸ ਦੀ ਨੈਤਕ ਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਵਰਤੀਂਦੇ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਚਿੰਤਕ, ਇਕ ਪਾਸੇ ਨੈਤਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਦਾ। ਧਰਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ ਦਾ ਨੈਤਕ ਪੱਖ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਬਣਾ ਕੇ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੇਧ ਦੇ ਕੇ, ਧਰਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਵੱਲ ਤੋਰਨਾ ਸੁਖਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਦਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਈਸ਼ਵਰ ਆਪ ਹੈ; ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਦਇਆ-ਭਾਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਮਿਹਰ-ਸਰੂਪ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਸਨੇਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਪਿਆਰ ਦਾ ਸਾਗਰ ਹੈ, ਦਾਤਾਰ ਹੈ, ਵਾਤਸਲ-ਭਰਪੂਰ ਹੈ।

ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਅੰਤਮ ਉਦੇਸ਼ ਨੈਤਕਤਾ ਹੀ ਹੈ ; ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੈਤਕ ਉੱਤਮਤਾ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਵੱਲ ਤੋਰਨ ਦਾ ਉੱਤਮ ਵਸੀਲਾ ਹੈ, ਧਰਮ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਸਦਾਚਾਰੀ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਕੁਝ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਸਦਾਚਾਰ ਕੇਵਲ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤਮ ਉਦੇਸ਼ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦੀ, ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਦੀ, ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ, ਅਨੰਦ, ਨਿਰਵਾਣ, ਮੋਖ-ਦੁਆਰ, ਬੈਕੁੰਠ ਆਦਿਕ ਵਿਭਿੰਨ ਨਾਮ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ, ਕਰਮ, ਭਗਤੀ, ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ, ਯੋਗ-ਸਾਧਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਹਰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਨੈਤਕ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਆਵੱਸ਼ਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਭ ਕਰਮਾਂ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਨਿਖੇੜ ਆਤਮਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਬਾਧਕ ਹੈ। ਧਰਮ ਨੂੰ, ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ, ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਨੈਤਕ ਉੱਤਮਤਾ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੁੜੀਂਦੀ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਭਾਵੀ ਨੈਤਿਕਤਾ

ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨੈਤਕ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੇ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਕਈ-ਇਕ ਨੈਤਕ ਸਿਧਾਂਤ ਧਰਮ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵੇ ਤੇ ਉਸਾਰੇ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਅਜੇਹੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਐਸੇ ਵੀ ਹਨ ਜੋ ਧਰਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਆਪ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਆਇਆ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਪੂਰਨ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਖ਼ਾਸ

ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਭਾਵੁਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ। ਬੋਧਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਕਈ ਚਿੰਤਕ ਧਰਮ ਨਾਲੋਂ ਨਾਤਾ ਤੋੜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ 'ਸੁਤੰਤਰ' ਨੈਤਕ ਨਿਯਮ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਅਧਾਰਾਂ ਉਤੇ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜੇ ਹੀਆਂ ਨੈਤਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅਕਸਰ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਤੋਂ ਵੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮੁੱਲ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਮੁੱਲ ਘੱਟ।

ਨੈਤਕਤਾ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਉਸਾਰਿਆ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨੇਕੀ ਤੇ ਬਦੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਪਰਮ-ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਨੇਕੀ ਤੇ ਬਦੀ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਅਤੀਤ ਕਿਆਸਦਾ ਹੈ। ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਉਤੇ ਭਲੇ ਬੁਰੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਪਰ ਇਸ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਹਾਮੀ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਅਨੰਦ-ਸਰੂਪ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕੀਮਤ-ਪਰਕ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਨੇਕੀ, ਭਲਾਈ, ਅਨੰਦ ਆਦਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦੇਂਦਾ। ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਨੈਤਕ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਉਤੇ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਨੇਕੀ ਤੇ ਬਦੀ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਤੇ ਮੰਦੇ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਹੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਧਾਰਨਾਵਾਦ ਜਾਂ Idealism ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ) ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਨੈਤਕ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਲਈ ਸਾਰਥਕ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਅਨੁਭਵਵਾਦੀ ਨੈਤਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਜਿਹੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦ, ਵਿਕਾਸਵਾਦ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵਵਾਦ (Empiricism) ਦੇ ਨਾਮ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ, ਨੈਤਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ (experiences) ਦੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਗ਼ੈਬੀ, ਪਰਾ-ਲੋਕਿਕ ਤੱਤ ਜਾਂ ਹਸਤੀ ਦੇ ਕਿਆਸ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ। ਨੇਕੀ, ਬਦੀ, ਸੁਖ, ਦੁਖ, ਕੀਮਤਾਂ, ਸਦਾਚਾਰ ਸਭ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਭਾਗ ਹਨ, ਸਮਾਜਕ ਅਸਲੀਅਤਾਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦੀ ਨੈਤਕਤਾ ਸੁਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਨੂੰ ਉੱਚਤਮ ਕੀਮਤ ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕੀਤੇ ਜਤਨਾਂ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕਰਮ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਕਾਸਵਾਦੀ ਨੈਤਕਤਾ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਕੀਮਤ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਖ਼ਿਆਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਪ੍ਰਫੁਲਤਾ ਲਈ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੋਵੇ। ਅਨੁਭਵਵਾਦੀ ਨੈਤਕਤਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੰਗਨ ਵਿਚ ਰੰਗ ਕੇ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਪੱਖ ਹੀ ਪੂਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਨੀਤੀ-ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਧਰਮ ਜਾਂ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ।

ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵਵਾਦੀ ਨੈਤਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾ, ਇਕ ਹੋਰ ਨੀਤੀ-ਸਿਧਾਂਤ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੈ, ਧਰਮ ਉਤੇ ਟੇਕ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ

ਤੋਂ, ਨੈਤਕਤਾ ਲਈ ਧਰਮ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਨੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ/ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨੈਤਕਤਾ ਨਜ਼ਰੋਂ ਓਝਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਧਰਮ ਨੇ ਦਇਆ-ਭਾਵ ਤੇ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਰੁਚੀਆਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਨੈਤਕਤਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿਧਾਂਤ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਗੁਣ ਹਨ। ਧਰਮ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ, ਆਤਮ-ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਨੇਕਨੀਤੀ ਨੈਤਕਤਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਧਰਮ ਨੇ ਜ਼ਮੀਰ (ਅੰਤਸ਼ਕਰਣ) ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਨੀਤੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਲਈ ਅਪਨਾਇਆ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਰੰਗਨ ਵਿਚ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਨੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਵਿਚ ਉੱਚਤਮ ਭਲਾਈ, ਨੇਕੀ, ਸਚਾਈ, ਸੂਹਜ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਉੱਤਮਤਾ ਦੀ ਸਿਖਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਨੀਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਵਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਉਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਹਿਤ ਤੱਤਪਰ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਭਾਵੀ ਮੰਨਣ ਜਾਂ ਧਰਮ-ਮੁਕਤ।

ਧਾਰਮਕ ਨੈਤਕਤਾ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰੂਪ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ (theistic) ਨੀਤੀ-ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਜੋ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤਿ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੋ ਕਰਮ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਚੰਗਾ ਹੈ, ਉਹੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਚੰਗਾ ਹੈ। ਨੇਕ ਆਚਰਨ ਦਾ ਨਿਰਣਾ, ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ਼ਟ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਇਸ਼ਟ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਕੀਤੇ ਜਤਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਨਾਂ ਕਿ ਨਿਰੋਲ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ। ਈਸ਼ਵਰ ਕਰਤਾ ਹੈ, ਜੀਵ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ ਆਪਣੇ ਰਚਨਹਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਚੱਲੇ, ਆਪਣੇ ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੈਵੀ ਆਵੇਸ਼ (revelation) ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਪੈਗੰਬਰਾਂ, ਅਵਤਾਰਾਂ, ਮਹਾਂ-ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਚਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ, ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਨੈਤਕਤਾ ਧਾਰਮਕ ਆਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਨੈਤਕ ਕਰਮ ਦਾ ਸੋਮਾ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੈਤਕਤਾ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਉਚੇਰਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਜੋ ਬਦੀ-ਬੁਰਾਈ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਹੱਲ ਨਿਰੋਲ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ; ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈਣ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ।

ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਨੈਤਕਤਾ ਦੇ ਆਲੋਚਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਨੈਤਕਤਾ ਦਾ ਦਾਰੋਮਦਾਰ 'ਡਰ' ਉਤੇ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹ ਖ਼ੌਫ਼ ਬਿਠਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਉਸ ਨੇ ਧਾਰਮਕ ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਨਾ ਕੀਤੀ, ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੀ ਕਰੋਪੀ ਸਹਿਣੀ ਪਏਗੀ। ਸਜ਼ਾ ਦੇ ਡਰ ਕਰਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਮੰਦੇ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਵਰਜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਚੰਗੇ ਜਾਂ ਬੁਰੇ ਵਿਚੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਉਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਵਲੋਂ, ਧਾਰਮਕ ਆਗੂਆਂ ਵਲੋਂ, ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਤੇ ਰਵਾਇਤ ਵਲੋਂ ਘੜਿਆ-ਘੜਾਇਆ ਜ਼ਾਬਤਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਪਾਪ ਹੈ, ਬਦੀ ਹੈ, ਮੰਦਾਚਾਰ ਹੈ। ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਨਰਕ, ਯਮਰਾਜ, ਆਦਿਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਡਰ ਤੇ ਸਹਿਮ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪਕੇਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ, ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਨੈਤਕਤਾ ਦੇ ਸਮਰਥੱਕ ਰੱਬ ਦੇ ਭੈ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਲਈ ਲਾਹੇਵੰਦਾ

ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਰੱਬ ਦੇ ਡਰ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜਕ ਵਿਅਕਤੀ ਕੁਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਗਰੇਜ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਹ ਸ਼ੁੱਭ ਕਰਮਾਂ ਲਈ ਹੋਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨੇਕੀ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਮਕ ਬਿਰਤੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰੀ, ਨੇਕ ਤੇ ਸੁਹਿਰਦ ਵਿਅਕਤੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਚੱਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਣ ਹਿਤ ਧਰਮ ਦੇ ਨੇਤਾਵਾਂ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਈ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਮੌਤ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰਖਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਇਸੇ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਚੇਤੇ ਕਰਾਇਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਆਖਿਰ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਕੂਚ ਕਰ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਸ਼ੈ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜਾਣੀ, 'ਅਗਲੀ' ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਨਿਬੇੜਾ ਉਸ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਮੰਦੇ ਕੰਮਾਂ ਵਲੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਕੇ, ਨੇਕੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਨੀਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵਿਰੁੱਧ ਕੋਈ ਗੰਭੀਰ ਇਤਰਾਜ਼ ਨਹੀਂ; ਜੇਕਰ ਵਿਅਕਤੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਚਾਈ ਮੰਨ ਕੇ, ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚੋਂ ਜੀਵਨ-ਸੇਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਵੇ, ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕੀ ਇਤਰਾਜ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਆਧੁਨਿਕ ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਮੌਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹਰ ਪਲ ਮੌਤ-ਵੱਲ-ਵਧ-ਰਹੀ ਆਰਜ਼ੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਖਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਧਰਮ-ਪੱਖੀ ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਮੌਤ ਸਬੰਧੀ ਧਾਰਨਾ ਧਾਰਮਕ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਬਲ ਮੌਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਉਤੇ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਮੌਤ ਦੇ ਭੈ ਉਤੇ।

ਧਰਮਭਾਵੀ ਨੈਤਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਇਕ ਸਪਸ਼ਟ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ : ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਦਾ ਆਦਰਸ਼, ਜੋ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੇ ਉਤੱਮਤਾ, ਅਨੰਦ ਤੇ ਸੌਂਦਰਯ, ਵਿਵੇਕ ਤੇ ਨਿਆਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਗ੍ਰੈਹਣ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਂਘ ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਮਨੁੱਖ ਰੱਬ ਬਣਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਤਾਂਘ ਤੇ ਲੋਚਾ ਉਸ ਦੇ ਬੌਧਕ, ਕਲਾਤਮਕ, ਨੈਤਕ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਤਨਾਂ ਤੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੈਵੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਵਿਚ ਤੁਰਦਾ ਉਹ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਾਂ ਬਹੁਤ ਮਾਤ੍ਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਰੱਬ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਤੇ ਅਸੀਮਤਾ ਜੇ ਉਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਾਲਭਾਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਸਚਾਈ, ਸੁਹਜ ਤੇ ਨੇਕੀ ਕੇਵਲ ਦੈਵੀ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਘੜਨ ਵਾਲੀਆਂ ਮਾਨਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਨੈਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਪਰਵਾਨਗੀ ਦੀ ਮੋਹਰ ਲਗਾ ਰਖੀ ਹੈ।

ਨੈਤਕਤਾ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਦੇਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਮ, ਅਨੰਤ ਅਤੇ ਪਰਮ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਰਣਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨੈਤਕਤਾ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਕੀਮਤ 'ਅੰਤਮ' ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਸਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਸ ਨੇ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨੈਤਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਨਿਰੋਲ

'ਨਿਸ਼ਕਾਮ' ਕਰਮ ਅਜੇਹਾ ਅੰਤਮ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਘਾੜਤ ਧਾਰਮਕ ਤੇ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਈ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸਮਰੱਥਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਨੈਤਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬੇ-ਸ਼ਰਤ ਨਿਯਮ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚ ਗੰਭੀਰ ਨੀਤੀਵੇਤਾ, ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵੇਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪਰਮ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਘਾੜਤ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਦੀਆਂ ਪਰਮ-ਡੂੰਘਾਣਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਸੁਆਰਥ-ਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ, ਨਿਜਤਵ-ਅਤੀਤ ਉਪਕਾਰ-ਭਾਵ ਜਿਸ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ, ਉਹ ਨੈਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਚੱਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਬਿਰਤੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ। ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ 'ਨਿਰਭੈਤਾ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਜੋ ਨੀਤੀਵਾਨਾਂ ਤੇ ਨੈਤਕ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਓਨਾ ਹੀ ਉਤਮ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ, ਜਿੰਨਾ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀਆਂ ਦਾ।

ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਨੈਤਿਕ ਚਿੰਤਨ

ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੀ ਜਤਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕਿਸੇ ਉਚੇਰੀ, ਗ਼ੈਬੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਦਖਲ ਦੀ, ਜਾਂ ਮੇਹਰ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ ? ਜੋ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸਮਰੱਥ ਮੰਨ ਕੇ, ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਲੋੜ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰ ਅਕਸਰ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨੂੰ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਸਮਰੱਥਾ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਤਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਸਰਬ-ਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਉਹ ਹਰ ਕਾਰਜ ਨੂੰ, ਹਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਵਾਲੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਵਾਨ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜੋ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਰਖਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚੋਂ ਬਲ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਨੈਤਕਤਾ ਨੇਕ ਕਰਮ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਆਦੇਸ਼ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਪਰ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਭਰੋਸੇ ਨੂੰ ਅਨਿਵਾਰੀ ਬਣਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਜਰਮਨ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਇਮੈਨੂਅਲ ਕਾਂਟ ਦੇ ਨੈਤਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਗਈ, ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਨੈਤਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਮਨੌਤ ਜੋੜਨੀ ਪਈ।

ਕਾਂਟ ਦੇ ਨੈਤਕ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਤਕ ਸੀਮਤ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਰੱਬ ਪ੍ਰਤੀ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਤੱਵ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨੈਤਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਨੈਤਕਤਾ ਦੀ ਉਤਮਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਚਾਹਿਆ। ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਅਜਿਹੀ 'ਸਦਭਾਵਨਾ' ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕਰਤੱਵ ਪਾਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਕਰਤੱਵ ਸਮਝ ਕੇ ਪਾਲਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਭਾਵੁਕਤਾ-ਵੱਸ ਹੋ ਕੇ ਕਰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਹ ਸਦਾਚਾਰੀ ਹੈ। ਉਹ ਸੁਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਕਰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕੇਵਲ

ਸਦਗੁਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਤ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ, ਕਾਂਟ ਅਨੁਸਾਰ, ਅਜੇਹਾ ਸਦਾਚਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਦਾ ਭਾਗੀ ਅਵੱਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਸ ਜਨਮ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਅਗਲੇ ਜਨਮ ਵਿਚ ਹੋ ਜਾਏਗੀ, ਅਤੇ ਨੇਕੀ ਦਾ ਫਲ ਭੁਗਤਾਣ ਵਾਲਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਬਖ਼ਸ਼ੇਗਾ। ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਇਸ ਮੋੜ ਉਤੇ ਕਾਂਟ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈ ਗਈ।

ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਕਾਂਟ ਦੇ ਨੈਤਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹ ਹੈ —'ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਮ ਕਰੋ ਕਿ ਤੁਹਾਡਾ ਕਰਮ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਨੇਮ ਬਣ ਸਕੇ।' ਭਾਵ ਕਿ, ਜੇਕਰ ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਕਰਮ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇ ਕਰਨ-ਯੋਗ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵੀ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਕਾਂਟ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ, ਚਾਹੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ, ਚਾਹੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਚ, ਕੇਵਲ-ਮਾਤਰ 'ਸਾਧਨ' ਸਮਝ ਕੇ ਕਦੀ ਨਾ ਵਰਤੋ; ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ 'ਉਦੇਸ਼' ਹੈ; ਮਨੁੱਖਤਾ 'ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸਲਤਨਤ' ਹੈ। ਇਹ ਕਾਂਟ ਦੀ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਥੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੁਰ-ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ, ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸੀ। ਕਾਂਟ ਦਾ ਨੈਤਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਭਾਰਤੀ 'ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ' ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨਾਲ ਅਧਿਕ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਰੱਬ ਵਿਚ ਭਰੋਸੇ ਦੀ ਮਨੌਤ ਕਾਂਟ ਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਕੇ ਮੰਨਣੀ ਪਈ। ਭਾਗਵਦ ਗੀਤਾ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਲੈ ਕੈ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਨੀਤੀ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੈਤਕ ਕਰਤੱਵ ਇਸ ਲਈ ਨਿਭਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਦੇ ਇਸ ਧਰਮਭਾਵੀ ਨੈਤਕ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉਤੇ, ਬੁੱਧ-ਮਤ ਦੀ ਨੈਤਕਤਾ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਆਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਭਾਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ।

ਬੁੱਧ-ਮਤ ਦੀ ਨੈਤਕਤਾ ਦਾ ਅੰਤਮ ਆਦਰਸ਼ 'ਨਿਰਵਾਣ' ਹੈ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਉਚੱਤਮ ਕੀਮਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਬੋਧੀ ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਚੱਲ ਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ 'ਬੋਧੀਸੱਤਵ' ਦੀ ਅਵੱਸਥਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੋਧਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਅਵੱਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਬੁੱਧ-ਮਤ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਰੁਚੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਬਲੀ ਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੇ ਯੱਗ, ਕਠਿਨ ਤਪ ਤੇ ਹਠ-ਯੋਗ ਆਦਿਕ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਕਹਿ ਕੇ ਵਹਿਮ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਨੂੰ ਘਟਾਇਆ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਅੰਤਮ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ। ਬੁੱਧ ਨੇ 'ਆਤਮਾ ਅਮਰ ਹੈ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਮੰਨ ਕੇ, ਇਹ ਸਿਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਆਤਮਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਸਦੀਵਤਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਆਦਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਉਲਝਣ ਦੀ ਬਜਾਇ, ਨੈਤਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵੱਲ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ; ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਦੁਖ-ਦਰਦ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣਾ ਹੀ ਸ਼ੁਭ ਤੇ ਨੇਕ ਕਰਮ ਹੈ। ਸਹੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ, ਜੋ ਬੋਧੀ 'ਅਸ਼ਟ ਮਾਰਗ' ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਅਹਿੰਸਾ, ਪ੍ਰੇਮ, ਮਾਨਵਵਾਦ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਧ-ਮਤ ਨੇ ਨੈਤਕਤਾ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਬੋਧੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਬੈਹਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਇਸ ਨੇ ਐਸੀ ਕੋਈ ਸਿਫਾਰਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਕੇਵਲ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਜਾਂ ਐਸ਼-ਇਸ਼ਰਤ ਦੇ ਅਵਸਰ ਮਾਣਨ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਬੁੱਧ-ਮਤ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨੈਤਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਣਗੋਲਿਆ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਪਰ ਯੂਰਪੀਨ ਚਿੰਤਕ ਨੀਤਸ਼ੇ ਨੇ, ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚੋਂ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਨੀਤਸ਼ੇ ਦਾ ਕਥਨ ਕਿ 'ਰੱਬ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਗੰਭੀਰ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਰੋਤ ਵੀ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਨੈਤਕ ਢਾਂਚਾ ਈਸ਼ਵਰੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉਤੇ ਖੜਾ ਹੈ; ਜੇ ਰੱਬ ਹੀ ਨਾ ਰਹੇ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗੀ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਆਇਆ ਕਰੀ ਜਾਏਗਾ, ਕਿਸੇ ਦਾ ਡਰ-ਭਉ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ। ਧਰਮਭਾਵੀ ਨੈਤਕਤਾ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਨੇਕੀ ਦਾ ਸਰੋਤ, ਸ਼ੁਭ ਕਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਕ, ਧਰਮ-ਕਰਮ ਦਾ ਰਖਵਾਲਾ, ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਤੇ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਦਾ ਜ਼ਾਮਨ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੇਧ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਇਸ ਜਰਮਨ ਚਿੰਤਕ ਨੀਤਸ਼ੇ ਨੇ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਿਆਂ, ਧਰਮਭਾਵੀ ਨੈਤਕਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਘਾਤਕ ਅਤੇ ਅਰਥਹੀਣ ਦਰਸਾਇਆ। ਉਸ ਦਾ ਪਰਮ ਮਨੁੱਖ ਰੱਬ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ, ਸੁਤੰਤਰ ਮਨੁੱਖ ਹੈ; ਸਭ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੇ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਉਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ।

ਨੀਤਸ਼ੇ ਦਾ ਰੱਬ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਫੋਕਟ ਕਰਮਾਂ ਤੇ ਰਿਵਾਜੀ ਜ਼ਾਹਰਦਾਰੀ ਰਾਹੀਂ ਦੈਵੀਤੱਵ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਹ ਰੱਬ-ਹੀਣ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਲਈ ਇਕ ਭਾਰੀ ਚੁਣੌਤੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਤਕਦੀਰ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਆਪ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਂਦਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਿਰ ਆ ਪਈ ਹੈ। ਨੈਤਕਤਾ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨੂੰ ਟੇਕ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀ, ਈਸ਼ਵਰ ਤਾਂ ਜ਼ਿੰਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ; ਸੋ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਨੈਤਕਤਾ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਨੀਤਸ਼ੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਈਸਾਈ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀਆਂ ਤਰੁੱਟੀਆਂ, ਦੋਗਲੇਪਣ ਤੇ ਪਖੰਡ ਨੂੰ ਭੰਡਣ ਦਾ ਬੀੜਾ ਚੁਕਿਆ, ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਈਸ਼ਵਾਰਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦੇ ਕੇ, ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹਲੂਣਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹਿਆ। ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਕਈ ਨਵੇਂ ਮਸਲੇ ਉਭਾਰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਵੀ ਕੀਤਾ। ਜੇਕਰ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕੋਈ ਨਹੀਂ, ਜਾਂ ਹੁਣ ਉਸ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ, ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਦਾ, ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਖ਼ਤਮ ਹੈ। ਬੋਧਕਤਾ ਨੂੰ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਸਥਾਨ ਜਾਂ-ਤਾਂ ਨੀਤਸ਼ੇ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤਾਵਿਤ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਜਾਂ ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਨੂੰ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਨਿਜਤਵ ਦਾ ਪਰਵਾਨਿਤ ਆਧਾਰ ਹੈ।

ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਨੀਤਸ਼ੇ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਅਨੇਕ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ, ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ, ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ, ਰਵਾਇਤੀ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਕ ਨਵੀਂ ਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਆਪਣੇ ਨਿਖਰਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਬੋਧਕ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਅਪਨਾ ਕੇ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਲੇਰੀ ਨਾਲ ਸੋਚਣ ਤੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਕਰਨ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਧਰਮ ਦੇ ਰਵਾਇਤੀ, ਪਰੰਪਰਾਈ ਤੱਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸੋਚਣੀ ਲਈ ਬਾਧਾ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਧੀ

ਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਵਵਾਦ ਨੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ-ਮੁਕਤ ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਹਾਮੀਆਂ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ। ਮਾਨਵਵਾਦ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦੇ ਜਤਨਾਂ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਕੱਟੜ ਮਾਨਵਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਅਪਨਾ ਕੇ, ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਵਲੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਲਿਆ, ਪਰ ਉਦਾਰਭਾਵੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਲੋੜ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਰਹੇ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਵਾਦ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ।

ਸੁਲਝੇ ਹੋਏ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨੈਤਿਕ-ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਤੱਤਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਨਾਲ ਕਬੂਲਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋਣ। ਇਹ ਨੈਤਕਤਾ ਪਰੰਪਰਾਈ ਤੇ ਆਧੁਨਕ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਚੋਣ ਕਰ ਕੇ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਨਵਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ, ਸੁਧਾਰਾਂ ਤੇ ਸੋਧਾਂ ਦਾ ਮੁਲੰਕਣ ਆਪਣਾ ਕਾਰਜ ਜਾਰੀ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨੈਤਕਤਾ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਹਿੱਤਾਂ ਤੇ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੇ ਵਸੀਲੇ ਜੁਟਾਉਣ ਵਿਚ ਭਾਈਵਾਲ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਪਰਵਾਨ ਹਨ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਅਮੀਰੀ ਦੇ ਸਕਦੀਆਂ ਹੋਣ, ਚਾਹੇ ਇਹ ਕੀਮਤਾਂ ਆਰਥਕ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਹੋਣ, ਚਾਹੇ ਭਾਈਚਾਰਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ। ਮਨੁੱਖੀ ਭਲਾਈ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਕਲਾ, ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਧਰਮ ਸਭ ਸਾਰਥਕ ਹਨ।

ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ

ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਅਤੇ ਧਰਮਭਾਵੀ ਨੈਤਕਤਾ ਵਿਚਕਾਰ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਕ ਸਾਂਝ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਨੈਤਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੇ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਗੁੱਟ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਹਰ ਚਿੰਤਨ-ਧਾਰਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਿਫ਼ਾਰਿਸ ਕੀਤੇ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚ ਨੂੰ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਹਰ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਕਬੂਲਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਨੇ ਜੇਕਰ ਸਰਬੋਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, (ਜਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਮਨੁੱਖੀ, ਦੈਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ,) ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਦੈਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੋਧ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਥਾਪਿਆ ਹੈ। ਜੀਵ ਦੀ ਈਸ਼ਵਰ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਧਰਮ ਨੇ ਇਸੇ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ : ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸੀਮਿਤ ਆਪੇ ਦੀ ਬੰਦਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨਾਲ ਇਕਰੂਪ ਹੋ ਜਾਵੇ; ਉਸ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਹੋ ਜਾਵੇ; ਉਹ ਸੱਤਯਮ, ਸ਼ਿਵਮ, ਸੁੰਦਰਮ ਦੇ ਸਮੁੱਚ ਦਾ

ਭਾਗ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਧਰਮ ਇਸ ਸੇਧ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਗਵਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਧੁਰਾ ਹੈ ਹੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਚਿੰਤਨ-ਧਾਰਾ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਮੁਕਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਸਦਾਚਾਰਕ ਚੌਖਟਾ ਘੜਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ 'ਈਸ਼ਵਰ' ਦੀ ਬਜਾਇ 'ਉਚੱਤਮ ਕੀਮਤਾਂ' ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਧਰਮਭਾਵੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੇ ਸਤ-ਚਿਤ-ਆਨੰਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਰਬੋਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀਆਂ; ਧਰਮ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਸੋਚਣੀ ਵਾਲੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੇ ਸਚਾਈ, ਸੁੰਦਰਤਾ, ਨੇਕੀ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸਰਬੋਤਮ ਸਵੀਕਾਰਿਆ। ਅੰਤਰ ਕੇਵਲ ਸੰਕਲਪਕ ਚੌਖਟੇ ਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਚੌਖਟਾ 'ਦੈਵੀ' ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਦੂਸਰਾ 'ਮਾਨਵੀ' ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੁਆਰਾ। ਜੇਕਰ ਦੈਵੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਨਾ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਏ, ਤਾਂ ਦੋਵੇਂ ਚੌਖਟੇ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣਗੇ। ਸੱਚ, ਸੁਹਜ ਤੇ ਸੁਦਗੁਣ ਮਾਨਵਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਓਨੇ ਹੀ 'ਅੰਤਮ' ਉਦੇਸ਼ ਹਨ, ਜਿੰਨੇ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਜਿਥੇ ਕਿ ਇਹ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਜਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਗੁਣ ਤੇ ਕੀਮਤਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ-ਜੀਵੀ ਆਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਲੱਛਣਾਂ ਤੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਅਕਸਰ ਚਿਤਵੀ ਗਈ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸੇਧ ਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ, ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਧਰਮ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਮੇਲ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਰਬੱਤ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਕਰਤਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਅਪੂਰਨ ਹਸਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪੂਰਨਤਾ ਵੱਲ ਵਧਣ ਦੀ ਤਾਂਘ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਆਪ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਮਤਾਂ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹਨ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਜਤਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ। ਸੁਤੰਤ੍ਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਚੂਲ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਭਾਗ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਕਰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛਾ ਨਹੀਂ ਛੁਡਾ ਸਕਦਾ। ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਸੁਤੰਤ੍ਰਤਾ ਨੂੰ ਸਰਾਪ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਰਦਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਲੋਕਤੰਤਰ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਸੁਤੰਤ੍ਰਤਾ-ਬਰਾਬਰੀ-ਭਾਈਚਾਰਾ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦਾ ਆਇਆ ਹੈ।

ਨੈਤਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਛਿਤ ਕਰਮ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਅਜੇਹਾ ਕਰਮ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤ੍ਰਤਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਜਾਂ ਮੰਦਾ, ਸ਼ੁਭ ਜਾਂ ਅਸ਼ੁਭ ਗਰਦਾਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨੈਤਕਤਾ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ, ਅਤੇ ਉਹ ਇੱਛਿਤ ਕਰਮ ਕਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਨੈਤਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤ੍ਰਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਤੇ ਤਕਦੀਰ

ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਭ ਕਾਰਜ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਿਸੇ ਕਰਮ ਨੂੰ 'ਇੱਛਿਤ' ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਸਦਾਚਾਰ ਤੇ ਮੰਦਾਚਾਰ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਉਸ ਉਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕੇਵਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕਰਮ ਤੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਾਰਨ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮੰਤਵ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਉਸ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹਨ; ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਬੰਧਨ ਉਸ ਦੀਆਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਹਨ; ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਛੱਤ ਕਰਮ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਮੌਤ ਉਸ ਦੀ ਤਕਦੀਰ ਦਾ ਅੰਤਮ ਪੜਾ ਹੈ; ਪਰ, ਅਮਰ ਤੇ ਅਨੰਤ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਹ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਨੈਤਕ ਕਰਮ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਤੰਤ੍ਰਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰਵਾਨ ਹੈ। ਧਰਮ ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰੇ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕੁਝ ਕਰਨ ਜੋਗਾ ਨਹੀਂ, ਸਭ ਕੁਝ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨੇਕੀ ਕਰੋ, ਉਪਕਾਰੀ ਬਣੋ, ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਮਲੀਨ ਨਾ ਹੋਣ ਦਿਉ। ਧਰਮ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਤਦ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਹੈ, ਜੇ ਉਸ ਉਤੇ ਅਮਲ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਤਕਦੀਰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਹੋਣੀ ਉਪਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਜ਼ੋਰ ਨਹੀਂ; ਉਹ ਕੇਵਲ ਇਸ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਛਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗਿਆਨ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤ੍ਰਤਾ ਦਾ ਮਾਪ ਹੈ। ਹੋਣੀ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਲਕ ਕੌਣ ਹੈ ? ਧਰਮ ਦਾ ਉਤੱਰ ਹੈ : ਈਸ਼ਵਰ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦੀ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਉਤਰ ਹੈ : ਕੁਦਰਤ, ਜਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਸਵਾਧੀਨਤਾ। ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ, ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ, ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਚੱਲਣ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੇ ਬੰਧਨ ਹੈ। ਪਰ, ਸੀਮਾ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵੀ, ਆਖ਼ਿਰ, ਮਨੁੱਖੀ ਤਕਦੀਰ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ; ਅਚੇਤ ਹੋਣੀ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਸੋਝੀ ਬੰਦ-ਖਲਾਸੀ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ, ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਦੀ ਆਧਾਰ-ਸ਼ਿਲਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਤਕਦੀਰ ਦੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਅਤੇ ਇੱਛਤ ਕਰਮ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਵਰਦਾਨ ਹੈ, ਨਿਆਮਤ ਹੈ, ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਦਾਤ ਤੇ ਮੇਹਰ ਹੈ।

ਮਾਨਵੀ ਕੀਮਤਾਂ, ਚਾਹੇ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਣ, ਚਾਹੇ ਭਾਈਚਾਰਕ, ਤੇ ਚਾਹੇ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਹਨ। ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਮਾਨਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਨੈਤਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਈ ਵਿਚਾਰਵਾਨਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨੈਤਿਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਧਾਰਮਕ ਆਧਾਰ ਦੇਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਜਤਨ ਨੂੰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਨੁਸਾਰ,

ਈਸ਼ਵਰ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਜੀਵਨ, ਸਚਾਈ ਤੇ ਪਿਆਰ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਹੀ ਸਦਾਚਾਰ ਹੈ, ਆਤਮਾ ਹੈ, ਜ਼ਮੀਰ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਤੇ ਨੈਤਕ ਨਿਯਮ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵੇਂ ਦੈਵੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਨ। ਰੱਬ ਆਪਣੇ ਕਾਨੂੰਨ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਨੇਮ ਅਤੇ ਸਚਾਈ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਹੈਂ। ਸੋ, ਰੱਬ ਸਚਾਈ ਹੈ।

ਗਾਂਧੀਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਉਚਤਮ ਕੀਮਤਾਂ 'ਸਚਾਈ' ਤੇ 'ਅਹਿੰਸਾ' ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਹ ਦਲੀਲ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਪਿਆਰ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਹਿੱਤ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਨਾਲ ਕੀ ਹਿੱਤ ਹੋਵੇਗਾ? ਅਹਿੰਸਾ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੈਵੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵੀ ਹਨ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਵੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਰੱਬ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ। ਇਕ ਪਾਸੇ 'ਸਚਾਈ' ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਕੀਕਤ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤੇ ਜੀਵ, ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਹੈ, ਸੱਚ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹੋ ਰੱਬ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਅਹਿੰਸਾ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਰੱਬ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹਨ। ਸੱਚ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਸ਼ਰੋਮਣੀ ਹਕੀਕਤ ਕਰੜਾ ਤੇ ਬੇਲਚਕ ਨੇਮ ਹੈ, ਜੋ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ; ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਉਹ ਕੋਮਲ-ਭਾਵੀ, ਤਿਆਗ ਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਦਾ ਲੱਛਣ ਵੀ ਹੈ। ਗਾਂਧੀਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਹਿੰਸਾ ਹੀ ਸਰਬੋਤਮ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਯਮ ਹੀ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪੱਖ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਰਵੁੱਚ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੋਧ ਦਿੱਤੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ-ਆਰਥਕ, ਭਾਵੁਕ-ਮਾਨਸਕ, ਸਮਾਜਕ-ਨੈਤਿਕ, ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ-ਅਧਿਆਤਮਕ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨੂੰ ਸਨਮੁਖ ਰਖਿਆ ਗਿਆ। ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵਿਚ, 'ਧਰਮ' ਨੂੰ ਨੈਤਕ ਕਰਤੱਵ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੋਰਨਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਿੱਥ ਕੇ, 'ਧਰਮ ਅਰਥ, ਕਾਮ, ਮੋਖ' ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਜੋ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਲਈ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹੀਆਂ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਢੱਕਣ ਵਾਲੇ ਪੰਜ ਪਰਦਿਆਂ (ਕੋਸ਼ਾਂ) ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਿਆਂ, ਅੰਨਮਯ ਕੋਸ਼ (ਸਥੂਲ ਸਰੀਰ), ਪ੍ਰਾਣਮਯ ਕੋਸ਼ (ਜੈਵਿਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ), ਮਨੋਮਯ ਕੋਸ਼ (ਇੰਦ੍ਰੀ-ਪ੍ਰੇਖਣ), ਵਿਗਿਆਨਮਯ ਕੋਸ਼ (ਬੋਧਕ ਚਿੰਤਨ), ਅਤੇ ਅਨੰਦਮਯ ਕੋਸ਼ (ਆਤਮ-ਸਿੱਧੀ) ਗਿਣਾਏ ਹਨ। ਹਰ ਵਰਗ ਦੇ ਕੋਸ਼ ਨਾਲ ਜੇਕਰ ਇਕ-ਇਕ ਕੀਮਤ ਸਬੰਧਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਏ, ਤਾਂ ਇਸ ਕੀਮਤ-ਚੋਖਟੇ ਵਿਚ ਬੋਧਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਮਿਲ ਜਾਏਗੀ।

ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ, ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਜੋ ਸਮੁੱਚਾ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਵਿਉਂਤ 'ਬਲਵਾਨ' ਤੇ 'ਨਿਰਬਲ', 'ਮੁਢਲੀਆਂ' ਤੇ 'ਉਚੇਰੀਆਂ' ਸਭਨਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪਰੋਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਵਲੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਬਲਵਾਨ ਕੀਮਤਾਂ ਹੀ ਸਦਾ ਉਚੇਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸਿਹਤ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਬੜੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੇ ਬਲਵਾਨ ਕੀਮਤ ਹੈ, ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਉਚਤਮ ਕੀਮਤ ਵੀ ਹੈ ? ਅਮਨ ਤੇ

ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਦੀਆਂ ਏਨੀਆਂ ਬਲਵਾਨ ਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ-ਕੀਮਤਾਂ ਹਨ, ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਕੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਬੋਧਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜਾਂ ਆਤਮਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਆਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਸਦਾਚਾਰਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ, "ਨਿਰਬਲ" ਕੀਮਤਾਂ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਸਚਾਈ ਨਾਲ ਪਿਆਰ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਚਿੰਤਨ, ਮਿੱਠਤ ਤੇ ਹਲੀਮੀ ਦਾ ਜੀਵਨ, ਉਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਗਿਣੀਆਂ ਜਾਣਗੀਆਂ।

ਬਲਵਾਨ ਅਤੇ ਉਚੇਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਦੂਹਰੇ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖ ਕੇ, ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪੰਜ-ਵਰਗੀ ਸਿਲਸਿਲਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ : (1) ਪਦਾਰਥਕ ਕੀਮਤਾਂ (ਆਰਥਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ, ਸਿਹਤ, ਨਰੋਈ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ); (2) ਬੋਧਕ ਕੀਮਤਾਂ (ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ, ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਸਚਾਈ); (3) ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ (ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਕਲਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਤੇ ਪ੍ਰੀਤ); (4) ਨੈਤਕ ਕੀਮਤਾਂ (ਮਾਨਵਵਾਦ, ਅਮਨ, ਨੇਕੀ, ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਭਲਾ); (5) ਆਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ (ਪ੍ਰੇਮ-ਭਾਵ, ਵਿਸ਼ਵਭਾਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ, ਅਨੰਦ, ਅਭੇਦਤਾ)। ਇਸ ਕੀਮਤ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਧਰਮ, ਨੈਤਕਤਾ ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੁਖਾਵਾਂ ਸੁਮੇਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ।

ਅਧਿਆਇ ਛੇਵਾਂ

ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਕਾਸ

ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ 'ਵਿਕਾਸ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਅਤਿਅੰਤ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਚਾਰਲਸ ਡਾਰਵਿਨ ਅਤੇ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਉਸ ਸਦੀ ਦੇ ਸਿਰਮੌਰ ਚਿੰਤਕ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਨ, ਅਤੇ ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਕੀਤਾ। ਡਾਰਵਿਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ-ਸਿਧਾਂਤ ਜੀਵਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਜਲਦੀ ਹੀ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਨੇ ਅਪਨਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਲਗਭਗ ਹਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਹੋਣ ਲਗ ਪਈ। ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਮਾਨਵਿਕੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੇ ਵੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਅਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲ-ਸਰੂਪ ਵਿਕਾਸਵਾਦ ਦੀ ਚਿੰਤਨ-ਧਾਰਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਮੌਲਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਗਈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ, ਨੈਤਕਤਾ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਸਭ ਨਿਕਾਸ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪਰੁੱਚ ਗਏ। ਐਲ.ਐਚ. ਮੋਰਗੈਨ ਕ੍ਰਿਤ "ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਾਜ" ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ "ਟੱਬਰ, ਨਿਜੀ ਮਲਕੀਅਤ ਤੇ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਦਾ ਆਦਿ" ਵਿਚ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਦੇ ਜਾਂਗਲੀ, ਬਰਬਰਤੀ ਦੌਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸੁਸਭਿਅਕ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਦਿੱਤੇ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਅਪਨਾਈ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਦੌਰਾਂ ਦਾ "ਧਾਰਮਕ" ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਦੀ ਵਿਧੀ-ਪੂਰਬਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕੀਤੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਈ.ਬੀ. ਟਾਈਲਰ ਅਤੇ ਜੇ.ਜੀ. ਫਰੇਜ਼ਰ ਅਧਿਕ ਨਾਮਵਰ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਉਸ ਚਿੰਤਨ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਮੋਢੀ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਦਾ-ਇਤਿਹਾਸ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਧਰਮ

'ਧਰਮ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ' ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚ ਇਹ ਦੱਸਣ ਦਾ ਜਤਨ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕਿਹੜਾ ਧਰਮ, ਯਹੂਦੀ-ਮਤ ਜਾਂ ਇਸਲਾਮ, ਈਸਾਈਅਤ ਜਾਂ ਬੁੱਧ-ਮਤ, ਤਾਓ ਜਾਂ ਸ਼ਿੰਟੋ, ਕਦੋਂ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਉਪਜਿਆ, ਜਾਂ ਉਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਕੀ ਹੈ। ਧਰਮ-ਦਾ-ਇਤਿਹਾਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਦੀ ਸਰਲ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਉਪਜ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਕਦੀ-ਨਾ-ਕਦੀ, ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਵੱਸ਼

ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਜੁਗ-ਪਲਟਿਆਂ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਜਟਿਲ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕੀਤੇ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ; ਸਾਡੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਏਨਾ ਦੂਰ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਏ ਤੱਥਾਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਤੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਧਰਤੀ ਦੇ ਆਦਿ-ਵਾਸੀ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਰਹਿਣੀ-ਬਹਿਣੀ ਅਪਨਾਈ, ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਕੀ ਰੂਪ ਸੀ। ਪਰ, ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਦੇ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਗਿਆਨ ਉੱਕਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਾ ਸਹੀ, ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਗਿਆਨ ਫਿਰ ਵੀ ਵਰਤਮਾਨ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਹੈ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਸਦੀਆਂ ਨਹੀਂ, ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ ਪੁਰਾਣੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਉਤੇ ਝਾਤ ਪਾਈ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਧਾਰ-ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਤੇ ਸਰੋਤਾਂ ਵਿਚ, ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਬਚੇ-ਖੁਚੇ ਤੱਤਵ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੇ ਆਦਿਵਾਸੀ ਕਬੀਲੇ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਜੀਵਨ ਦੀ ਬਣਤਰ ਪੁਸ਼ਤ-ਦਰ-ਪੁਸ਼ਤ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ 'ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਲੋਕ' ਸਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਜਿਉਂਦੀ-ਜਾਗਦੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ-ਵਿਧੀ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਤੇ ਮਨੌਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ 'ਧਰਮ' ਤੇ ਧਾਰਮਕ ਪਿਛੋਕੜ ਬਾਰੇ ਭਰਪੂਰ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਅਤਿਅੰਤ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਤੇ ਸਜੀਵ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਪੁਰਾਤੱਤਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਲਈ ਜੋ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਵਧੇਰੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ—ਕਬਰਾਂ, ਖੋਪਰੀਆਂ, ਮੂਰਤੀਆਂ, ਚਿੱਤਰ ਆਦਿਕ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਜ਼ਮੀਨ ਹੇਠਾਂ ਦੱਬੇ ਪਏ ਮੁਰਦੇ ਬੀਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਰਿਵਾਜਾਂ ਉਤੇ ਰੋਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਚਿੱਤਰ ਤੇ ਮੂਰਤੀਆਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਮੂਕ ਕਹਾਣੀ ਸੁਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਤੇ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਤੋਂ ਉਪਰ, ਪੁਰਾਤਨ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਦੇਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਨੁਮਾਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਧਰਮ ਸਬੰਧੀ ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪਿਛਲੀ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਏ ਹਨ, ਅਤੇ ਜੋ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਲੱਭਤਾਂ ਸਬੰਧੀ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਸੌ-ਫ਼ੀ-ਸਦੀ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਕਿਆਸ (speculation) ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਰਖਦੀ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਵਿਚ ਸਚਾਈ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਲੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਤੱਥਾਂ ਤੇ ਤਤਵਾਂ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰੰਤ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤ ਰਚੇ ਹਨ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਨਿਜੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ

ਧਰਮ ਵਿਚ 'ਰੂਹਵਾਦ' ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਵੇ ਜਾਂ 'ਰੂਹ' ਤੋਂ ਉਹ ਲੋਕ ਉਹੀ ਭਾਵ ਲੈਂਦੇ ਹੋਣ ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖੋਜਕਾਰਾਂ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤਾਵਿਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਨਿਮਨ ਅੰਕਿਤ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ :

(1) **ਰੂਹਵਾਦ** : ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਪਨਾ ਲਈਏ ਕਿ ਹਰ ਜਾਨਦਾਰ ਤੇ ਬੇਜਾਨ ਵਸਤੂ ਵਿਚ "ਰੂਹ" ਸਥਿਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਰੂਹਵਾਦ (Animism) ਹੋਵੇਗਾ। ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸੀ। ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਹਰ ਕਣ ਤੇ ਜ਼ੱਰੇ ਵਿਚ ਰੂਹ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਰਦੇ ਵਿਚ ਵੀ ਰੂਹ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਰੂਹ ਮੁਰਦਾ ਸਰੀਰ ਪਾਸੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ, ਤਾਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਮਰ ਚੁੱਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਸੁਪਨੇ ਵਿਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਪਨੇ ਵਿਚ ਬੰਦਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖਰੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਵੀ ਰੂਹ ਦਾ ਚਮਤਕਾਰ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚ ਰੂਹ ਨਾ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਸਰੀਰ ਕਾਇਮ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕਦੇ। ਇਨਸਾਨ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਹਿਲਾਉਂਦੀ-ਜੁਲਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਭਾਵ ਤੇ ਇਹਸਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ (ਰੂਹ) ਹਰ ਸ਼ੈ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਟਾਈਲਰ ਨੇ ਰੂਹਵਾਦ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ।

(2) **ਸਜੀਵਤਾਵਾਦ** : ਰੂਹਵਾਦ ਤੋਂ ਅਗੇਰੇ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੋ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਅਪਨਾਇਆ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਵੀ ਚਮਤਕਾਰੀ ਘਟਨਾ, ਰਹੱਸ-ਭਰਪੂਰ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਅਨੋਖੀ ਤੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਸ਼ੈ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਅਦਿੱਖ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਸੀ। ਕੋਈ ਗ਼ੈਬੀ ਰੂਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ, ਜੀਵਾਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਰੂਹਾਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਜੀਵਤਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜੋ ਕਦੀ ਕਦੀ ਤੂਫ਼ਾਨਾਂ ਤੇ ਹੜ੍ਹਾਂ, ਕਾਲ ਤੇ ਭੂਚਾਲ, ਵਬਾਵਾਂ ਤੇ ਬੀਮਾਰੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਇਨਸਾਨ ਦੀਆਂ ਮਿੱਤਰ ਹਨ, ਤੇ ਕਈ ਉਸ ਦੀਆਂ ਦੋਖੀ ਹਨ। ਸਜੀਵਤਾਵਾਦ (animatism) ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਸ ਦੀ ਬੋਧਕ ਸਰਲਤਾ ਦੀ ਉਪਜ ਸੀ : ਜਿਸ ਕੁਦਰਤੀ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਵਚਿੱਤਰ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਉਹ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਕਦਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਹ ਗ਼ੈਬੀ ਤੇ ਅਦਿੱਖ ਸਜੀਵ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦੇਂਦਾ ਸੀ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਫਸਲ ਦਾ ਉਗਣਾ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਵਚਿੱਤਰ ਗੱਲ ਜਾਪਦੀ ਸੀ, ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਹੱਥ ਸੀ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੇ ਦੈਂਤਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਸਜੀਵਤਾ ਦੇ ਇਸੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਦੇਣ ਸੀ।

(3) **ਪਿੱਤਰ-ਪੂਜਾ** : ਜੇਕਰ ਰੂਹਾਂ ਤੇ ਗ਼ੈਬੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਢਾਂਚੇ ਤੋਂ ਅਡਰੀਆਂ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰਹਿ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪੂਰਵਜ ਤੇ ਪਿੱਤਰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸਜੀਵ ਹਸਤੀ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਹੋਣਗੇ। ਤਾਂ ਹੀ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਤੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਵਿਚ ਆ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਪਿੱਤਰ ਉਸ ਦੇ ਸਨੇਹੀ ਹਨ, ਸਬੰਧੀ ਹਨ, ਉਸ ਦਾ ਭਲਾ

ਚਿਤਵਣ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਰੂਹਾਨੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸ ਗ਼ੈਬੀ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸੰਤਾਨ ਨੂੰ ਸੁਖ ਸੁਆਦ ਮੁੱਹਈਆ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੀਝਾਉਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਉਸਤਤੀ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਲੀਆਂ ਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਨਾਲ, ਸ਼ਰਾਬ ਦੀ ਭੇਟਾ ਨਾਲ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਪਿੱਤਰ ਜੇ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੋ ਗਏ ਤਾਂ ਟੱਬਰ ਵਿਚ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਆ ਜਾਏਗੀ, ਕੰਮ ਸੋਰ ਜਾਣਗੇ ਸ਼ਰਾਧਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਿੱਤਰ-ਪੂਜਾ ਅੱਜ ਵੀ ਕਈ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਕਾਇਮ ਹੈ।,

(4) **ਦੇਵ ਪੂਜਾ** : ਪੂਜਾ ਕੇਵਲ ਪਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ, ਹੋਰ ਵੀ ਅਜੇਹੀਆਂ ਰੂਹਾਂ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜੋ ਦਿਸਦੀਆਂ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਸੁਆਰ ਜਾਂ ਵਿਗਾੜ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੋ ਬਦਰੂਹਾਂ (ਮੰਦਭਾਵੀ ਰੂਹਾਂ) ਹਨ, ਉਹ ਦੈਂਤਾਂ, ਚੁੜੇਲਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰੇਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਤਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ 'ਬੁਰੀ ਨਜ਼ਰ' ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਉਪਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਕਿਧਰੇ ਭਲੀ ਰੂਹ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਿੱਸੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਮੁਰਦੇ ਦੀ ਪੂਜਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਸੇ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਨਿਵੇਰੇ ਉਚੇਰੇ ਦਰਜੇ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਅਤੇ ਉੱਚ-ਦੇਵਾਂ ਨੂੰ ਬਲੀ ਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਰਾਹੀਂ ਰੀਝਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸ਼ਰੋਮਣੀ ਦੇਵ ਜੋ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਦੇਵ-ਹਸਤੀ ਸੀ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੇਵਾ ਦੀ ਪਾਤਰ ਸੀ। ਅਰਚਾ-ਪੂਜਾ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਇਸੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ।

(5) **ਭੂਤ-ਸ਼ਕਤੀ** : ਕਈ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਜੇਤੂ ਸ਼ਕਤੀ ਕਿਸੇ ਕਿਸੇ ਜੀਵ ਜਾਂ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਾਨਾ (mana) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਭੂਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਜੋ ਚਾਹੇ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਇਹ ਆ ਬਿਰਾਜੇ ਤਾਂ ਉਹ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਦਾ ਭਾਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਈ ਜਿਸਮਾਨੀ ਜਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਜਾਦੂਗਰੀ ਹੈ; ਇਹ ਰੂਹਾਨੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਤਾਕਤ ਹੈ ਜੋ ਬਲਵਾਨ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸੂਰਮਗਤੀ ਬਖ਼ਸ਼ਦੀ ਹੈ, ਅਕੀਦਾ ਰਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀਆਂ ਮੁਰਾਦਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਹ ਕਿਸੇ ਪੱਥਰ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਵਿਚ, ਤਾਵੀਜ਼ ਵਿਚ, ਕੜੇ ਜਾਂ ਮੁੰਦਰੀ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਸਮਤ ਬਦਲ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। 'ਮਾਨਾ' ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਮਿਲਾਨੀਸ਼ੀਆ ਦੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਜੇ ਵੀ ਕਾਇਮ ਹੈ; ਕਈ ਹੋਰ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਨਾਮ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ, ਅਤੇ ਥੋੜ੍ਹੇ-ਬਹੁਤੇ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਇਸ ਗ਼ੈਰਕੁਦਰਤੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਭੂਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

(6) **ਅੰਧ-ਪੂਜਾ** : ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੋ ਗ਼ੈਰ-ਸਭਿਆਚਾਨ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ, "ਫੇਟਿਸ਼" ਜਾਂ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਖ਼ੌਫ ਤੇ ਆਦਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਗ਼ੈਬੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਸਤੂ ਬੇਜਾਨ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਾਨਦਾਰ ਵੀ। ਪੁਸ਼ਤ-ਦਰ-ਪੁਸ਼ਤ ਇਹ ਪਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਦਸਤੂਰ ਮੁਤਾਬਕ ਆਦਰ-ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਮਿੱਥ, ਕਲਪਿਤ ਕਹਾਣੀ ਆਦਿ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰਖਿਆ ਤੇ ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਕਸਰ ਇਹ ਮਿੱਥ ਕਿਸੇ ਬਹਾਦਰ, ਜੋਧੇ, ਸਿਰਦਾਰ ਦੀ ਰੂਹ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਰੂਹ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਨਿਵਾਸ ਰਖਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਈ ਰਸਮਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਰੂਹ ਕਿਸੇ ਤਲਵਾਰ ਵਿਚ ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਪੂਜਾ ਤਲਵਾਰ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਰੂਹ ਦੀ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਹੈ। ਤਲਵਾਰ, ਬ੍ਰਿਛ, ਜਾਂ ਜਾਨਵਰ ਕੇਵਲ ਫੇਟਿਸ਼ (fetish) ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਗ਼ੈਬੀ ਰੂਹ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਅੰਧ-ਪੂਜਾ ਅਫ਼ਰੀਕਨ ਤੇ ਕੁਝ ਭਾਰਤੀ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਦੇਖੀ ਗਈ ਹੈ।

(7) **ਟੋਟੇਮਵਾਦ** : ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਸਤੂ ਦੀ ਬਜਾਇ, ਵਸਤੂ ਦੀ ਕਿਸਮ (ਜਾਤੀ ਜਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ) ਨੂੰ ਹੀ ਰਹੱਸਮਈ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਾ ਦੇ ਕਈ ਆਦਿਵਾਸੀ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਨੀਲਗਿਰੀ ਇਲਾਕੇ ਦੇ ਟੋਡਾ ਲੋਕ ਦੁੱਧ ਵਾਲੇ ਰੱਬ ਦੇ ਉਪਾਸ਼ਕ ਹਨ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੇਵਤਾ 'ਦੋਧੀ' ਹੈ, ਜੋ ਮੱਝ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਈ ਰਸਮਾਂ ਤੇ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਟੋਟੇਮ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਕਬੀਲੇ ਵਿਚ ਸਜਾਤੀ (ਸਗੋਤਰ) ਵਿਆਹ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਕਬੀਲੇ ਜਾਂ ਗੋਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੇ ਵਿਆਹ ਦਾ। ਟੋਟੇਮ-ਭਾਈਚਾਰਾ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪਾਬੰਦੀ ਸਾਰੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੋਟੇਮ ਸਮਾਜਕ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਉਲੀਕਦਾ ਹੈ।

ਵਹਿਮ-ਪ੍ਰਸਤੀ, ਜਾਦੂ-ਟੂਣਾ

ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਰੂਹਵਾਦ, ਟੋਟੇਮ ਆਦਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੇ ਮਨੌਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਜੀਵਨ-ਮਰਿਆਦਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਹਨ। ਆਧੁਨਿਕ ਸੋਚਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਵਹਿਮ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਦੇ ਯੁਗ ਤੇ ਧਾਤ ਯੁਗ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਸੀ। ਅਜੋਕਾ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਰਸਮਾਂ ਤੇ ਰਿਵਾਜਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਸਕਿਆ ਹੈ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਨੇ ਪ੍ਰਬੁੱਧਤਾ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਵਹਿਮ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਘਟਾਈ ਹੈ। ਅੱਜ ਤੋਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ ਪੁਰਾਣੇ ਮੁਨੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਧਰਮ, ਕਾਨੂੰਨ, ਨੀਤੀ ਸਭ ਰਿਵਾਜ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਰੂਹਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰੇਤ, ਗ਼ੈਬੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੇ ਪਿੱਤਰ ਓਨੇ ਹੀ ਯਥਾਰਥਕ ਸਨ, ਜਿੰਨੇ ਕਿ ਹਮਸਾਏ, ਸਾਥੀ ਤੇ ਸਹਿਯੋਗੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਂਦਰੀ ਤੇ "ਸਿਆਣੇ" ਦੀ ਓਨੀ ਹੀ ਲੋੜ ਸੀ ਜਿੰਨੀ ਸੁਸਭਿਅਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੈਦ-ਹਕੀਮ-ਡਾਕਟਰ ਦੀ, ਅਧਿਆਪਕ ਦੀ, ਜਾਂ

ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੀ ਹੈ।

ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ-ਸਥਾਨਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਪੁਜਾਰੀ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਪੁਰਾਤਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਮਾਂਦਰੀ ਤੇ ਜਾਦੂਗਰ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਜਾਦੂਗਰੀ ਵਿਚੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਜਾਦੂ ਦਾ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਜਾਦੂਗਰ ਦੇ ਹੁਨਰ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮੰਤਰ ਬੋਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਉਪਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ : ਧਰਮ ਵਿਚ ਵੀ ਮੰਤਰ-ਪਾਠ, ਬਾਣੀ ਤੇ ਅਰਦਾਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਾਦੂ ਵਿਚ ਤੰਤਰ-ਕ੍ਰਿਆ ਪਾਸੋਂ ਕੰਮ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਧਰਮ ਵਿਚ ਡੰਡੌਤ ਬੰਦਨਾ, ਅਰਚਾ-ਪੂਜਾ, ਨਮਾਜ਼ ਆਦਿ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੀਪਤਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ ਕਿ ਜਾਦੂ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਖੇਤਰ ਹਨ, ਵਿਭਿੰਨ ਉਦੇਸ਼ ਹਨ, ਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਹੀ ਤਕਨੀਕਾਂ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਕਈ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੰਪਰਕ ਕਾਇਮ ਹੋ ਜਾਵੇ।

ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੁਜਾਰੀ ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਮਾਂਦਰੀ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਕੋਲ ਜੰਤਰ, ਮੰਤਰ, ਤੰਤਰ ਦੀ ਵਿਦਿਆ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਅਤੇ ਉਹ ਕੇਵਲ ਧਰਮ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਰਾਹੀਂ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀ ਦੀ ਆਤਮਕ ਭਟਕਣ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਰੀਰਕ ਕਸ਼ਟ ਨਿਵਾਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਰੋਗ ਦੀ ਨਵਿਰਤੀ ਹਿਤ ਉਹ ਮੰਤਰ-ਜਾਪ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਰਹੱਸਮਈ ਟੋਟਕੇ ਰੋਗੀ ਨੂੰ ਦੇਂਦਾ ਸੀ, ਤੇ ਜਾਦੂਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਕਈ ਕਬੀਲਿਆਂ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਤੇ ਜਾਦੂਗਰੀ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਸਾਂਝ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਦੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ ਤੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਜਾਦੂ ਦੇ ਮੰਤਰ-ਪਾਠ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਲਾਭ ਲਈ ਵੱਸ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਸੀ, ਚਾਹੇ ਇਹ ਵਸੀਕਾਰ ਜਾਦੂ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਤੇ ਤੰਤਰ-ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ, ਚਾਹੇ ਦੇਵ-ਪੂਜਾ, ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਤੇ ਆਰਤੀਆਂ ਰਾਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਉਤੇ ਗ਼ੈਬੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਾਵੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸੋਂ ਉਹ ਡਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਖ਼ੁਸ਼ ਰਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸੋਂ ਉਹ ਮੁਰਾਦਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ, ਪੁਜਾਰੀ ਤੇ ਮਾਂਦਰੀ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਤੇ ਸਾਂਝੇ ਕਰਤੱਵ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੈ।

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਜਦੋਂ ਦੇਵ-ਪੂਜਾ ਜਾਂ ਭੂਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਿਆਉਂਦਾ ਸੀ, ਤਾਂ ਰੂਹਾਂ ਤੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤੇ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆ ਵਿਚਰਦੇ ਸਨ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਜਾਦੂ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਅਪਨਾ ਕੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਸੁਆਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਤਾਂ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਜਾਦੂ ਦਾ ਹੁਨਰ ਕੁਝ ਬੋਲ ਬੋਲਣ ਦਾ, ਕੁਝ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਦਾ ਹੁਨਰ ਸੀ, ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਚੰਗਾ ਜਾਂ ਮੰਦਾ ਸਿੱਧ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਜਾਦੂਗਰ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦੇਵਤੇ ਆਦਿਕ ਦਾ ਕਾਰਿੰਦਾ ਬਣਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲਾ ਬਣਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਹੁਨਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਬੀਨਤਾ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ

ਮਹਾਰਤ ਰਟੇ-ਹੋਏ ਮੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਚਾਰਨ ਤੇ ਸਿੱਖੇ ਹੋਏ ਕਰਤਬਾਂ ਨੂੰ ਹੁਸ਼ਿਆਰੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ, ਇੰਨ-ਬਿੰਨ ਉਸੇ ਤਕਨੀਕ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਉਸ ਦੇ "ਉਸਤਾਦ" ਨੇ ਸਿਖਲਾਈ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਜਾਦੂਗਰੀ ਨੂੰ "ਹੱਥ ਦੀ ਸਫ਼ਾਈ" ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਾਦੂ ਨੂੰ ਅਸਾਧਾਰਨ ਕਿਸਮ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਜਾਦੂ-ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਜਾਦੂਗਰ ਆਪਣੇ 'ਗਾਹਕ' ਦਾ ਕੰਮ ਸੁਆਰਨ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲੈਂਦਾ ਸੀ, ਤੇ ਬਹੁਤ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਦਾ ਕੰਮ ਵਿਗਾੜਨ ਵਿਚ ਵੀ। ਜੇਕਰ ਦੁਸ਼ਮਣ ਨੂੰ ਨੁਕਸਾਨ ਪੁਚਾਉਣ ਦਾ, ਫੱਟੜ ਕਰਨ ਦਾ, ਜਾਨੋਂ ਮਾਰਨ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਹ 'ਕਾਲਾ ਜਾਦੂ' ਹੈ, ਜੋ ਗ਼ੈਰ-ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੇ ਅਨੈਤਿਕ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜੇਹਾ ਕੰਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਛੁਪਾ ਕੇ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਦਾ ਕੰਮ ਸੁਆਰਨ ਵਾਲਾ ਜਾਦੂ, ਪੁਜਾਰੀ ਦੀ ਧਰਮ-ਕ੍ਰਿਆ ਵਾਂਗ, ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਭਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਿਵਾਇ ਜਦ ਕਿ ਇਹ ਇਸ਼ਕ-ਮੁਸ਼ਕ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੋਵੇ। ਕਿਸੇ ਰੁੱਸੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਮਨਾਉਣ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਾਨੀ (ਮਨਮੋਹਕ ਵਸਤੂ) ਨੂੰ ਪਲੋਸਣਾ, ਦੁਲਾਰਨਾ ਜਾਦੂ ਦੇ ਹੁਨਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੀ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਾਨੀ, ਤਸਵੀਰ, ਕੱਪੜੇ ਨੂੰ ਸਾੜਨਾ ਤੇ ਮਧੋਲਣਾ ਜਾਂ ਕਰੋਪੀ ਨਾਲ ਉਸ ਉਤੇ ਮੁੱਕੀਆਂ ਮਾਰਨੀਆਂ, ਜਾਦੂ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ, ਵਿਰੋਧੀ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਵੀ, ਕਿਸੇ ਮਾਲਕ ਜਾਂ ਅਫ਼ਸਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮੁਜ਼ਾਹਰਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮੁਲਾਜ਼ਮ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦਾ 'ਪੁਤਲਾ' ਸਾੜਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਤੇ ਬਦਲੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਦੂ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।

ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਕੁਝ ਵਾਪਰਨਾ ਹੈ, ਸੋ ਵਾਪਰਨਾ ਹੈ, ਕਾਰਨ ਤੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨਾ ਕਿਸੇ ਦੇ ਵੱਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਵਿਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਦਰਸਾਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਜਾਦੂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਗਿਆਨਕ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਦੂਗਰ ਪਾਸੋਂ ਅਜਿਹੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੀ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ, ਅਨਿਯਮਿਤ ਤੇ ਅਸਾਧਾਰਨ ਹੋਣ। ਜਾਦੂਗਰ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੁਦਰਤੀ ਨੇਮ ਨੂੰ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਪਾਸ ਕੋਈ ਐਸੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਸਿੱਧੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਕਾਰਨ ਵਿਚੋਂ ਮਨ-ਚਾਹੇ ਕਾਰਜ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਚਮਤਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਕਈ ਜਲਵੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਕਾਂ ਨੂੰ ਦਿਖਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਿੱਤ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪ ਵੀ ਯਕੀਨ ਰਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਰੂਹਾਂ ਵੱਸ ਕੀਤੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਉਸਤਾਦ ਪਾਸੋਂ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦਾ ਵਰਦਾਨ ਮਿਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਮੰਤਰ ਤੇ ਤੰਤਰ-ਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਪਰਾ-ਲੌਕਿਕ ਰਮਜ਼ਾਂ ਭਰੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹਨ।

ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਕਰਾਮਾਤੀ ਜਲਵਿਆਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਅਸਲੀ "ਜਾਦੂਗਰ" ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ ਦਾ ਸਾਇੰਸਦਾਨ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਹ ਕਿਸੇ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵੱਸ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਉਸ ਦੇ

ਕਾਰਨਾਮਿਆਂ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਚਕ੍ਰਿਤ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਅਲਾਦੀਨ-ਦਾ-ਚਰਾਗ਼ ਬਿਜਲੀ ਦਾ ਇਕ ਬਟਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ ਉਹ ਸਾਡੀ ਦੁਨੀਆਂ ਜਗਮਗਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਰਾਕਟ 'ਜਾਦੂ ਦੇ ਗ਼ਲੀਚੇ' ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਬਿਠਾ ਕੇ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਅਰਸ਼ਾਂ-ਕੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੈਰ ਕਰਵਾਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਜਾਦੂ ਦੀ ਛੜੀ ਉਸ ਦੀ ਪੈਨਸਿਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਕਾਗਜ਼ ਦੇ ਨਿਗੂਣੇ ਪੁਰਜ਼ੇ ਉਤੇ ਹਿਸਾਬ ਦੇ ਫਾਰਮੂਲੇ ਇਕ ਮੰਤਰ ਵਾਂਗ ਲਿਖ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭੇਦ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਲਾਂ-ਲੰਮੀ ਸਿਖਿਆ ਤੇ ਸਿਖਲਾਈ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਜੋਕੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦੌਰ ਵਿਚ, ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਜਾਦੂਗਰ ਦੀ ਮਾਣਤਾ ਕੁਝ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਇਹ ਪੁਸ਼ਤਾਂ ਤੋਂ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ, ਤੇ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿ ਜਾਦੂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨੇਮ ਬਦਲੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਮਝਦਾ ਤੇ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਬਦਲਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਹੀਂ ਰਖਦਾ।

ਜਾਦੂ ਜਾਂ ਤਲਿਸਮ ਦੇ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਰਗ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਡਰ, ਤੌਖਲਿਆਂ, ਮੁਰਾਦਾਂ ਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਤੇ ਖੇਡਦੇ ਹਨ। ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਰਲਤਾ, ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਰੁਚੀ ਤੇ ਵਹਿਮ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਅਸਾਧ ਰੋਗ ਤੋਂ ਨਵਿਰਤੀ ਦੀ ਕਾਮਨਾ ਰੋਗੀ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਿਕਟੀ ਸਬੰਧੀਆਂ ਦੀ ਸੁਭਾਵਕ ਮਨੋ-ਬਿਰਤੀ ਹੈ। ਮਾਂਦਰੀ ਆਪਣੇ 'ਜਾਦੂ' ਦੇ ਹੁਨਰ ਨਾਲ ਰੋਗ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੇ ਉਪਰਾਲੇ ਅਧੀਨ ਇਸ ਮਾਨਸਕ ਅਵੱਸਥਾ ਦੀ ਦੁਰ-ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਸੁਆਰਥ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਉਹ ਰੋਗੀ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਪ੍ਰੇਤ ਜਾਂ ਚੰਦਰੀ-ਰੂਹ ਚੰਮੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਜਾਦੂਗਰਨੀ ਨੇ ਉਸ ਉਤੇ ਟੂਣਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜੋ ਮਾਂਦਰੀ ਤੇ 'ਸਿਆਣ' ਭੂਤ ਕੱਢਣ ਦੇ ਉਪਰਾਲੇ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਢੋਲ-ਢਮੱਕੇ ਤੇ ਨਾਚਾਂ ਰਾਹੀਂ ਡੰਡਿਆਂ ਦੀ ਮਾਰ ਰਾਹੀਂ 'ਰੂਹਾਂ' ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਰੋਗੀ ਦਾ 'ਇਲਾਜ' ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਫ਼ੀਸ ਖਰੀ ਕਰਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਇਬੇਰੀਆ ਦੇ ਕੁਝ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜਾਦੂਗਰ ਨੂੰ ਸ਼ਮਨ (shaman) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਸ ਕਸਬ ਦਾ ਨਾਮ ਸ਼ਮਨਵਾਦ ਪੈ ਗਿਆ।

ਭਾਰਤ ਦੇ ਜਿੰਨ-ਭੂਤ ਕੱਢਣ ਵਾਲੇ ਤੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਸ਼ਮਨ ਵਿਚ ਸਾਂਝਾ ਤੱਤ ਪ੍ਰੇਤ ਜਾਂ ਰੂਹ ਵਿਚ ਅਕੀਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਮਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਰੂਹ ਦਾ ਕਾਰਿੰਦਾ ਮੰਨ ਕੇ ਅਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਮਨ ਦੇ ਕਸਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਪੂਰੇ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਮਨਾਹੀਆਂ ਤੇ ਬੰਧੇਜ ਲਾਗੂ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਫ਼ਿਰਕੇ ਜਾਂ ਯੋਗ-ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਦਾਖਲੇ ਹਿਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਸ਼ਰਤਾਂ ਤੇ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਦੀ ਬੰਦਸ਼ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸ਼ਮਨ-ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਿਖਿਆਰਥੀ ਨੂੰ ਕਸਬੀ ਸਿਖਲਾਈ, ਰੂਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ, ਨਾਚ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਕੋਰਸ ਦਾ ਧੁਰਾ 'ਰੂਹਾਨੀ' ਸਬੰਧ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਜਾਦੂਗਰੀ ਤੇ ਸ਼ਮਨਵਾਦ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਵੱਡਾ

ਆਧਾਰ ਗਿਆਨਹੀਣਤਾ ਤੇ ਵਹਿਮ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੇ ਰੁਚੀਆਂ ਕਾਰਨ ਜਾਦੂ ਤੇ ਧਰਮ ਦੋਹਾਂ ਵੱਲ ਖਿਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸ਼ੀ।

ਧਰਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਰੂਹਵਾਦ, ਅੰਧ-ਪੂਜਾ, ਪਿੱਤਰ-ਪੂਜਾ ਆਦਿ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰਲ ਧਾਰਮਕ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਦੇਵ-ਪੂਜਾ ਇਸੇ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪੜਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਬਹੁ-ਦੇਵਵਾਦ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਕਾਇਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੇਵਤਾ ਜਾਂ ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਿਰ-ਸਰੀਰ ਰੂਹ ਜਾਂ ਆਤਮਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਨਾ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਕਾਰ ਵਿਚ ਦੇਖਦੀ ਤੇ ਚਿੱਤਰਦੀ ਹੈ। ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਕਲਾਂ ਵਿਚ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਰੋਮਣੀ ਦੇਵ ਪ੍ਰਜਾਪਤੀ ਜਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਸਿਤ ਸੰਕਲਪ ਹੈ, ਜੋ ਏਕੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਟੇਕ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇੱਕੋ-ਇਕ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਅਧਿਆਤਮਕ ਹਸਤੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵਿਕਸਤ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਪਰਵਾਨਤ ਵਿਚਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਹਸਤੀ ਤੱਤ-ਸਰੂਪ ਵਿਚ 'ਆਤਮਾ' ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਕ (ਭੌਤਕ) ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਦਾ ਇਹ ਵਿਕਸਿਤ ਸੰਕਲਪ ਆਦਿ-ਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਉਸ ਮੁੱਢ-ਕਦੀਮੀ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ "ਰੂਹ" ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਰੂਹ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਧਰਮ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਜਾਦੂ ਦੇ ਸੰਕਲਪਿਕ ਆਧਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਜਾਦੂ ਦਾ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਪੱਖ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਟੂਣੇ ਆਦਿਕ ਸਾਧਨਾਂ ਰਾਹੀਂ, ਮੁਰਾਦ-ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹਾਸਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਆਟੇ, ਮੋਮ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਦਾ ਪੁਤਲਾ (ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ) ਬਣਾ ਕੇ, ਉਸ ਵਿਚ ਕਿੱਲ ਆਦਿਕ ਠੋਕ ਕੇ, ਟੂਣਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਪੁਤਲੇ ਦੇ ਮੂਲ-ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹਾਨੀ ਪਹੁੰਚਾਣ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਜਾਂ ਮਰਦ ਦੇ ਵਾਲ, ਨਾਖੂਨ ਆਦਿਕ ਸਾੜਨ ਦਾ ਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਾੜਨਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਨੁਕਸਾਨ ਪਹੁੰਚਾਣਾ ; ਉਸ ਦੇ ਖੁਰੇ ਜਾਂ ਪੈੜ ਵਿਚ ਕਿੱਲ-ਕਾਂਟਾ ਚੋਭਣ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਲੰਗੜਾ ਕਰਨਾ, ਆਦਿਕ। ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ ਚਾਹੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹੋਣ (ਫ਼ਰੇਜ਼ਰ ਨੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਗਿਣਾਈਆਂ ਹਨ : (ਸਿੰਪੈਥੈਟਿਕ, ਕੰਟੇਜੀਅਸ, ਹੋਮਿਓਪੈਥਿਕ), ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਟੂਣਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਨੁਕਸਾਨ ਪੁਚਾ ਕੇ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਰਾਸ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਸੁੱਚੀ ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਆਪਣੇ ਤੇ ਪਰਾਏ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਖ਼ੈਰ ਮੰਗਣ ਦੀ, ਤੇ ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੇ ਕੇ ਦੂਸਰਿਆਂ ਦੀ ਭਲਾਈ ਚਾਹੁਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਧਰਮ-ਦਾ-ਇਤਿਹਾਸ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ, ਜਾਦੂਗਰੀ ਅਤੇ ਰੂਹਵਾਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ ਤੇ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੋਚਣੀ ਵਿਚ ਆਏ

ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ, ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਕਲਮ-ਬੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਤੇ ਅਨੇਕਤਾ ਹੈ, ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧ ਹਨ, ਵਿਪਰੀਤ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਹਨ। ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਜਾਂਗਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਿਗਿਆਸਾ ਵਿਚ, ਉਸ ਦੇ ਅਕੀਦਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਨਜ਼ਰ ਆਈ ਹੈ, ਕਈ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਅਤਿ-ਵਿਕਸਿਤ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਹਿਮ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ, ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਕ ਭੁਲੇਖਾ-ਮਾਤਰ ਤੇ ਸੰਸਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਬੇ-ਬੁਨਿਆਦ ਘਾੜਤ, ਨਿਰਬਲ ਮਾਨਸਕਤਾ ਜਾਂ ਡਰਪੋਕ ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਉਪਜ, ਆਦਿਕ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਅੱਜ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਉਸ ਦਾ ਆਦਿਮ ਸਰੂਪ, ਉਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸੇਧ ਤੇ ਗਤੀ, ਉਸ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਚਿੰਤਕਾਂ, ਪ੍ਰਸੰਸਕਾਂ, ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਆਵੱਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਧਰਮ ਕੇਵਲ 'ਪ੍ਰਾਚੀਨਤਾਵਾਦ' ਨਹੀਂ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਪ੍ਰਾਚੀਨਤਾ ਦੇ ਤੱਤ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕੇਵਲ ਭੁਲੇਖਾ ਜਾਂ ਮਨੋਕਲਪਿਤ ਬਿੰਬ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਕਈ ਅਲੰਬਰਦਾਰਾਂ ਨੇ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪੁਰਾਤਨਤਾ ਤੋਂ ਨਵੀਨਤਾ ਵੱਲ ਗਤੀ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਏ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਦੇ ਮੰਥਨ ਵਿਚੋਂ ਨਿਤਰਿਆ ਨਿਰੋਲ ਅਧਿਆਤਮਕ-ਸਮਾਜਕ ਤੱਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ

ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਧਰਮ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਸਮੁੱਚੇ ਧਰਮ-ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਪੱਖ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਕੇਵਲ ਇਕ ਪੱਖ ਹੈ, ਸਮੁੱਚਾ ਧਰਮ ਨਹੀਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ 'ਧਰਮ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਨਿਜੀ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਸ ਲਈ ਮੋਖ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੀ ਨਹੀਂ ਉਲੀਕਦਾ, ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਸੇਧ ਬਖਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਧਰਮ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਰਤੱਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੇ ਸੋਝੀ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਯੋਗਦਾਨ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਸਥਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਨੇਕ-ਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾ, ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਅਕੀਦਿਆਂ, ਜੀਵਨ-ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਉਸ ਦੇ ਧਰਮ ਉਤੇ ਵੀ ਅਸਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਿਜਤਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਧਰਮ ਦਾ ਅੰਤਰੀਵੀ ਪੱਖ ਇਸ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਹਿਲੂ ਹੈ, ਤਾਂ ਨੈਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਪੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਜਨਤਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪਹਿਲੂ ਹੈ।

ਲਗਭਗ ਹਰ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ, ਜੋ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸੰਸਥਾਇਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਸੰਗਤ' ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਿਕਟ-ਅਰਥਕ ਜਾਂ ਸਮਾਨ-ਅਰਥਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਸੈਮਟਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜਦੂਗੀ ਇਸ ਕਥਨ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। "ਚਰਚ" ਦੀ ਸੰਸਥਾ : ਮੰਦਰ, ਖਾਨਗਾਹ, ਮਸਜਿਦ, ਗੁਰਦੁਆਰੇ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ-ਸਥਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਸਬੰਧਤ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਥਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਉਸ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਭਾਵ ਜਾਗ੍ਰਤ ਤੇ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਧੀਆਂ ਅਪਨਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਠਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਧਰਮਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਮੇਲਿਆਂ, ਤਿਉਹਾਰਾਂ, ਪੁਰਬਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਮਹੱਤਵ ਕਿਸੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਮੁਥਾਜ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਹਰ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਤੇ ਰਿਵਾਜ ਸਥਾਪਤ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਜਾਂ ਅਧੂਰੀ ਪਾਬੰਦੀ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾਹੀਣ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਭਾਗ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਮੁਰਦੇ ਨੂੰ ਕਬਰ ਵਿਚ ਦਫ਼ਨਾਉਣ ਦੀ ਰੀਤ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੈਰ-ਧਾਰਮਕ ਮੈਂਬਰ ਵੀ ਇਸ ਰੀਤ ਦੇ ਪਾਬੰਦ ਹਨ। ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਕਿਰਿਆ-ਕਰਮ, ਪਾਠ-ਭੋਗ, ਕੀਰਤਨ ਆਦਿਕ ਰਸਮਾਂ ਲਗਭਗ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਧਾਰਮਕ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਨ-ਸਾਧਾਰੰਨ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਹਨ।

ਧਰਮਾਂ ਨਾਲ ਜੋ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਸਬੰਧਤ ਹਨ, ਉਹ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਪੈਹਲੂ ਨੂੰ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਸੰਗਠਿਤ ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਲਈ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਆਖਿਆ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਸਮਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਪੱਖ ਉ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਕਾਂਡ 'ਕਿਓ' ਨਿਭਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨਾਲੋਂ 'ਕਿਵੇਂ ਨਿਭਾਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੈ। ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿ 'ਕਿਉਂ' ? ਦਾ ਉੱਤਰ ਦੇਣਾ ਸ਼ਾਇਦ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਜਾਂਗਲੀ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਰਸਮਾਂ ਤੇ ਰਿਵਾਜ ਜਾਰੀ ਹੋ ਗਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨਾਂ ਤੋਂ, ਆਪਣੀ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸ ਜਾਂਗਲੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਵੇਗਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਣ ਲਈ ਜੋ ਨਾਚ ਨੱਚਦਾ ਤੇ ਹੇ ਕਢਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਸਮੂਹਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਤੀਰੇ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣਦੇ ਗਏ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਮਲਾਂ ਦੀ ਨਕਲ ਵ ਸਥਾਪਤ ਹੋਏ। ਕੁਦਰਤ ਨੇ ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਮਨੁੱਖ ਹਰ ਸਾਲ ਆਪਣੇ ਮੌਸਮੀ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮਨਾ ਕੇ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਇਸ ਰਚਨਾਤਮ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਤਿਉਹਾਰਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕਾਰ ਹੋਣਗੇ, ਜਿਵੇਂ 'ਨਵਾਂ ਸਾਲ' ਮਨਾਉਣ ਦੇ, ਜੋ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਉਤਪ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਦੁਹਾਰਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਤਿਉਹਾਰ ਅਜੇ ਤਕ ਸੀਨਾ-ਬ-ਸੀਨਾ ਚਲੇ ਆਉਂ ਹਨ।

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ ਉਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਹਿਮ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਤੇ ਸਰਲਤਾ ਦੀ ਛਾਪ ਲੱਗੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਟੋਟੇਮ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਵੇਕ-ਪੂਰਨ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਸਿਵਾਇ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਰਸਮੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਭਾਉਣਾ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਉਸ ਉਤੇ ਕਰੋਪੀ ਲਿਆ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਹਰ ਕਬੀਲਾ ਆਪਣੇ 'ਟੋਟੇਮ' ਜਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਦਸਤੂਰ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਕ੍ਰਿਆ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ; ਵਿਆਹ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿਯਮਾਵਲੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਨ : ਜੇ ਗੋਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵਿਆਹ ਇਕ ਕਬੀਲੇ ਲਈ 'ਕਾਨੂੰਨ' ਸੀ, ਤਾਂ ਗੋਤ ਦੇ ਬਾਹਰ ਵਿਆਹ ਦੂਸਰੇ ਕਬੀਲੇ ਲਈ ਵੀ ਕਾਨੂੰਨ ਸੀ। ਇਸ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਟੋਟੇਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸੰਸਥਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਮਕ, ਆਰਥਕ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ (ਰੀਤਾਂ-ਰਸਮਾਂ) ਨੂੰ ਦਿਆਨਤਦਾਰੀ ਨਾਲ ਨਿਭਾਇਆ ਜਾਏ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਸੋਚਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਉਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੀ ਸਵੱਲੀ ਨਜ਼ਰ ਹੋਵੇਗੀ, ਦੇਵਤੇ ਉਸ ਉਤੇ ਖੁਸ਼ ਹੋਣਗੇ, ਉਸ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਸੰਕਟਾਂ ਤੋਂ ਬਚੀ ਰਹੇਗੀ। ਮੀਂਹ ਦਾ ਵੱਸਣਾ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਸੀ ; ਮੀਂਹ ਆਉਂਦਾ ਵੀ ਆਕਾਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਹੈ, ਸਵਰਗ ਲੋਕ ਵਿਚੋਂ, ਜਿਥੇ ਕਿ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਵਾਸ ਲੋਕ-ਮਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੀਂਹ ਵੱਸਣ ਨਾਲ ਹਰਿਆਲੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਖੁਰਾਕ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਆਉਂਦੀ ਸੀ। ਇਹ ਧਾਰਮਕਤਾ ਤੇ ਆਰਥਕਤਾ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਸੀ।

ਇਨਸਾਨ ਬਾਰੇ ਵੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਮਈ ਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਰੂਹ ਮਾਤਾ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਲਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਗਰਭ, ਜਣਨ-ਕ੍ਰਿਆ ਅਤੇ ਮਾਂ ਦੇ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ "ਧਰਮ" ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਬੱਚੇ ਦੇ ਜਨਮ ਉਤੇ ਮਨਾਈਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਤੇ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ਼ ਇਸ ਅਵਸਰ ਦੀ ਧਾਰਮਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹਨ,–ਕੋਈ ਦੇਵ-ਰੂਹ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਪਧਾਰੀ ਹੈ, ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਤੇ ਵਰਦਾਨ ਲੈ ਕੇ ਆਈ ਹੈ। ਮਾਂ ਨੇ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇ ਕੇ ਪਵਿੱਤਰ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸੋ ਉਹ ਪੂਜ-ਮਾਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਮਾੜਾ ਕਰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਹਲਕੀ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਬਚ ਕੇ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਬਣੀ ਮਾਂ ਉਤੇ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਤੇ ਮਨਾਹੀਆਂ ਲਗਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚਕਿਤਸਕ ਮਹੱਤਵ ਵਧੇਰੇ ਸੀ। ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਪਿਤਾ ਉਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੇ ਨਵ-ਜੰਮੇ ਬਾਲਕ ਦੀ ਦੇਖ-ਰੇਖ ਵਿਚ ਹੱਥ ਵਟਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।

ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਬੀਲਿਆਂ, ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਜਨਮ-ਸਬੰਧੀ ਭਿਨ-ਭਿੰਨ ਰਸਮਾਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਅਜੇ ਤਕ ਕਾਇਮ ਹਨ। ਲਗਭਗ ਹਰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਸਮਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਅੰਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਸਥਾਨ ਉਤੇ ਜਾਂ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪੀਰ-ਫ਼ਕੀਰ, ਮਹਾਤਮਾ, ਸਾਧੂ-ਸੰਤ ਦੇ ਚਰਨੀਂ ਮੱਥਾ ਟਿਕਾਉਣ ਦੀ ਰਸਮ ਵਿਚ ਸ਼ੁਕਰਾਨੇ ਅਤੇ ਸ਼ੁਭ ਜੀਵਨ ਦੀ ਆਸ ਦੇ

ਮਿਲੇ-ਜੁਲੇ ਭਾਵ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰਾਂ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਬੀਲਿਆਂ ਵਿਚ ਜਨਮ-ਸਬੰਧੀ ਰਸਮਾਂ ਅਕਸਰ ਚੋਖੀਆਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਦਿਲਚਸਪ ਵੇਰਵੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ (ਆਦਿ-ਵਾਸੀ) ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਕਸਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਜਨਮ-ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਧਰਮ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਭਾਈਚਾਰਕ ਪ੍ਰੇਵਸ਼ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਧਰਮ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਉਤੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਸ਼ੋਰ ਉਮਰ ਦੀ ਲੜਕੀ ਤੇ ਲੜਕੇ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਰਿਵਾਜ ਅਨੁਸਾਰ ਮੰਡਲ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੁਜਾਂ ਕੁੜੀ ਦਾ ਨਵਾਂ-ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਜ਼ਿਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨਿਭਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਸਮਝ ਕੇ ਬਾਲਗ਼ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਵੀ ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ, ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਤੇ ਅਨੋਖਾਪਣ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਧਾਰਮਕ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ, ਯੋਗੀਆਂ ਦੇ ਮੰਡਲਾਂ ਆਦਿਕ ਵਿਚ 'ਪ੍ਰਵੇਸ਼' ਦੀਆਂ ਕਰੜੀਆਂ ਤੇ ਬੇਲਚਕ ਰਸਮਾਂ, ਮੱਠਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਤੇ ਚਿਲੀਏ ਕੱਟਣ ਦੇ ਨਿਯਮ, ਬਿਭੂਤੀ ਮਲਣ, ਜਟਾਂ ਰਖਣ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਸਤਰ ਪਹਿਣਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੋਜਨ ਖਾਣ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਸਬੰਧਤ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਭਾਗ ਮੰਨੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਸਾਧਾਰਨ ਗ੍ਰਿਹਸਥੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਸਮਾਂ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਮੁੰਡਨ-ਸੰਸਕਾਰ, ਸੁੰਨਤਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ-ਪਾਨ ਆਦਿਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਈ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਪੁਰਾਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਛੱਡ ਕੇ, ਨਵੇਂ ਜੀਵਨ ਵਿਚ "ਜਨਮ" ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਅਰਥ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ "ਮੌਤ" ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਨਵਾਂ-ਜਨਮ, ਜੋ ਪਵਿੱਤਰ ਜਨਮ ਹੈ।

ਇਕ ਹੋਰ ਰਸਮ ਜਿਸ ਉਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਤੇ ਲਗਭਗ ਅਨਿਖੜ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਹੈ। ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦਾ ਸੰਸਕਾਰ ਦਰਅਸਲ ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਗ੍ਰਿਹਸਥੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲੇ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਦਾ ਪੜਾ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਪਰਵਾਨਗੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਰਸਮ ਧਰਮ ਵਲੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਨਾਲ ਸ਼ਾਦੀਆਨੇ, ਨਾਚ, ਗਾਣੇ, ਠੱਠਾ-ਮਜ਼ਾਕ, ਤੇ ਕਈ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਜਿਨਸੀ ਖੁਲ੍ਹਾਂ ਤੇ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਚਿਰ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਘੋੜੀ, ਤਲਵਾਰ, ਘੁੰਡ, ਲਾਵਾਂ-ਫੇਰੇ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਰਸਮੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਜੋਂ, ਪਰਵਾਨਿਤ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਗ ਹਨ। ਚਾਵਲ ਆਦਿਕ ਅਨਾਜ ਦੇ ਦਾਨਿਆਂ ਦੀ ਸੋਟ ਗ੍ਰਿਹਸਥੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪ੍ਰਫੁਲਤਾ ਤੇ ਸੰਤਾਨ ਦੀ ਆਸਵੰਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਉਤੇ ਆਪਣੀ ਛਾਪ ਲਾ ਰਖੀ ਹੈ।

ਇਕ ਅੰਤਲੀ ਰਸਮ ਜੋ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਤ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਮ੍ਰਿਤਕ ਸੰਸਕਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਰਸਮ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮੁਰਦਾ ਸਰੀਰ ਦਾ ਦਾਹ-ਸੰਸਕਾਰ ਜਾਂ ਕਬਰ ਵਿਚ ਦਫ਼ਨ,

ਪਾਠ-ਭੋਗ, ਕੀਰਤਨ, ਚਰਚ-ਸਰਵਿਸ, ਸ਼ੋਕ-ਸਭਾ, ਰਸਮੀ ਇਕਤ੍ਰਤਾ, ਉਠਾਲਾ ਆਦਿਕ ਰਿਵਾਜ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹਨ। ਇਸ ਰਸਮ ਦੇ ਪਿਛੇ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਪੁਰਾਣੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਮੌਤ ਕੇਵਲ ਸਰੀਰ-ਰੂਪੀ ਚੋਲਾ ਬਦਲਣ ਦੀ ਘਟਨਾ ਹੈ। ਕਈ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਮੌਤ ਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹਾਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਸਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਤ ਉਪਰ 'ਜਿੱਤ' ਦਾ ਸ਼ਗਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਆਤਮਾ ਅਮਰ ਹੈ' ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮੌਤ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਮਕ ਸੋਚਣੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮੌਤ ਤਕ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਪੜਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਧਾਰਮਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਅੰਗ ਹਨ।

ਅਧਿਆਇ ਸੱਤਵਾਂ

ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ

ਧਰਮ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵੀ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵਤਾ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੇ ਤੱਥ ਹਨ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੇ ਨੈਤਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਹਿਤ ਸੇਧ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਉੱਚਤਮ ਕੀਮਤਾਂ, ਉਸ ਦਾ ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ ਜਾਂ ਸਰੋਕਾਰ, ਵਿਸਮਾਦੀ ਤੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਸਿਵਾ, ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਤਜਰਬੇ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮੂਹਕ ਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਾਰਮਕਤਾ ਦਾ ਇਹ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ ਅਨੁਭਵ ਧਰਮ ਦਾ ਅਜੇਹਾ ਪੱਖ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾ, ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਜਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ ਜਿਉਂਦਾ ਤੇ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਤੱਥ ਸੂਝਵਾਨ, ਵਿਦਿਆ-ਪ੍ਰਬੀਨ, ਵਿਗਿਆਨੀ ਤੇ ਚਿੰਤਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਓਨੀ ਹੀ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਵਾਪਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿੰਨੀ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨ, ਭਗਤੀ-ਭਾਵ ਵਾਲੇ, ਸਿੱਧ-ਪੱਧਰੇ ਤੇ ਅਨਪੜ੍ਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜਾਂ ਸਮੂਹਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਵਾਪਰਨਾ ਇਕ ਗੱਲ ਹੈ, ਪਰ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੂਸਰੀ ਗੱਲ। ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਰਜੇ ਜਾਣੇ ਹਨ, ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਤੇ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ।

ਧਰਮ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਦੀ "ਤਹਿ" ਤਕ ਪੁੱਜਣ ਦਾ, ਧਰਮ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਕੀ ਹੈ ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਖੋਜ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਧਰਮ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਤੱਥ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਦੀ ਖੋਜ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਸੰਭਵ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਮੂਹਕ ਕ੍ਰਿਆ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਤੱਥ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸਹੀ ਅਧਿਐਨ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਤੇ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਾਰਥਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਧਰਮ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮੂਹਕਤਾ ਨੇ ਦੋ ਵਿਰੋਧਭਾਵੀ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਧਰੁਵੀ ਸਿਰਿਆਂ ਵਾਂਗ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਹਨ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਪਰਸਪਰ ਤੌਰ ਤੇ ਸਬੰਧਤ ਤੇ ਇਕ ਦੂਜੀ ਦੀਆਂ ਪੂਰਕ ਵੀ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਕੁਝ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਉਸਾਰੇ ਗਏ ਹਨ, ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਿਧਾਂਤ ਸਮੂਹਕ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ। ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ

ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ ਮਿਸ਼ਰਤ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾ, ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਨਿਜੀ ਤੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੇ ਮਿਆਰ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਨਵੀਨਤਾ ਤੇ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਭਰਦੇ ਹਨ।

ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ

ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ, ਇਕ ਮਾਨਸਿਕ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਸਿਵਾ, ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਅਕੀਦੇ, ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਆਸਥਾ ਵੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਬੋਧਕ ਰੁਚੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਅਤੇ ਅਮਲਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਤੇ ਵਿਆਖਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਮਨੋ-ਬਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਇਸ ਨੂੰ ਅਚੇਤ ਮਨ ਦੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ, ਅਸਾਧਾਰਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ੰਕਾਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਵਹਿਮ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਜਾਂ ਅਬੋਧਕ ਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਨਿਰਬਲ ਮਨ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਡਰ ਤੇ ਤੌਖਲਿਆਂ ਉਤੇ ਪਲ੍ਹਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਇਕ ਬਾਲਕ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਰੱਬ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚੋਂ ਪਿਤਾ ਦਾ ਆਸਰਾ ਭਾਲਦਾ ਹੈ।

ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਬਾਰੇ ਇਕ ਦਿਲਚਸਪੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਉਤੇ ਉਸਾਰੇ ਗਏ ਹਨ। ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਟੋਟੇਮ, ਜਾਦੂਗਰੀ ਤੇ ਮਨਾਹੀਆਂ ਆਦਿਕ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢੇ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਉਤੇ ਵੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਉਤੇ। ਧਰਮ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕੇਵਲ ਅਸਾਧਾਰਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਿਧਾਂਤ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਐਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਇਸ ਵਰਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀਆਂ ਸੁਭਾਵਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਤੇ ਬੋਧਕਤਾ ਦੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਰਚੇ ਗਏ ਹਨ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਟੋਟੇਮ ਦੀ ਮਨੌਤ ਇਕ ਸੁਭਾਵਕ ਤੱਥ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਰੂਹਵਾਦ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵੀ ਸੁਭਾਵਕ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਬੱਚਾ ਖਿਡੌਣਿਆਂ ਤੇ ਗੁੱਡੀਆਂ-ਪਟੋਲਿਆਂ ਨਾਲ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਬੇਜਾਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਰੂਹ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਿਆਸਦਾ ਸੀ, ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤਾਰਾ ਕਰਦਾ ਸੀ।

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ, ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਢਲੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਤੇ ਮੌਤ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਨ। ਟਾਈਲਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਮੁੱਢ-ਕਦੀਮੀ ਸਮੱਸਿਆ ਜਿਉਂਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਮੁਰਦਾ

ਸਰੀਰ ਵਿਚਲੇ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸੀ। ਮਰ ਚੁੱਕਾ ਵਿਅਕਤੀ ਸੁਪਨੇ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਪਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ? ਸ਼ਾਇਦ ਉਸ ਦੀ 'ਰੂਹ' ਜ਼ਿੰਦਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਕੀ ਹੈ ? ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸ ਮੰਡਲ ਵਿਚੋਂ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਕੌਣ ਉਸ ਨੂੰ ਭੇਜਦਾ ਹੈ ? ਸ਼ਾਇਦ ਕੋਈ ਪਰਾ-ਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਇਹ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਤੇ ਉਤੱਰ, ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਸਰਲ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਿਚ ਉਪਜੇ ਹੋਣਗੇ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬੌਧਕ ਸਮਰੱਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਤੇ ਹੋਂਦ, ਕੁਦਰਤੀ ਤੇ ਗ਼ੈਬੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉਤਰ ਜਦੋਂ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਤੱਰ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸੋ ਉਤੱਰ ਭਿੰਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਜੋਕਾ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨਾਲ ਜੂਝਦਾ ਹੈ —'ਜੀਵਨ ਕੀ ਹੈ?' 'ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? 'ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਕੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ?' — ਕੇਵਲ ਅਜੋਕੇ ਉਤਰ ਹੋਰ ਹਨ।

ਟਾਈਲਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਵੇਕਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ, ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਰੂਹਵਾਦ ਨੂੰ ਪੈਹਲ ਦਿੱਤੀ,। ਫ਼ਰੇਜ਼ਰ ਨੇ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਿਆਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰੀ ਨੂੰ ਜਾਦੂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਪਿਛਲੇਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਦੇ ਜਾਦੂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਟਾਈਲਰ ਨੇ ਧਰਮ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਰੂਹਾਂ ਤੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਦਸਿਆ। ਫ਼ਰੇਜ਼ਰ ਨੇ ਦੇਵ-ਲੋਕ ਦੇ ਵਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਜਾਦੂਮਈ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਟੋਟੇਮ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਮਿੱਥਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ। ਟਾਈਲਰ ਤੇ ਫ਼ਰੇਜ਼ਰ ਦੋਵੇਂ, ਆਪਣੇ ਨਿਰੀਖਣ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ, ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਅਜੇਹਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਲਾਵਲ ਬਲੱਸ ਨੇ ਵਿਵੇਕਵਾਦੀ(ਜਾਂ ਪ੍ਰਬੁੱਧਤਾ) ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਕ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕ, ਐਂਡਰਿਊ ਲੈਂਗ, ਆਸਟ੍ਰੇਲੀਆ ਦੇ ਆਦਿਵਾਸੀ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ, ਇਕ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਦੇਵ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਹੀ ਸਮਰਥਨ ਉਸ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਤੇ ਸਮੱਸਿਆ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਟੁੰਬਿਆ ਤੇ ਵੰਗਾਰਿਆ, ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਨੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਹੱਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ,—ਚਾਹੇ ਸਿੱਧ-ਪਧਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਚਾਹੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ।

ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ ਜਾਂ ਵਿਵੇਕ ਕੇਵਲ ਇਕ ਪੱਖ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਉਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਣਹਾਰ ਤੇ ਕੀਮਤੀ ਪੱਖ ਹੈ। ਬੌਧਿਕਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਾਵੁਕਤਾ ਇਸੇ ਬਣਤਰ ਦਾ ਅਜੇਹਾ ਪੱਖ ਹੈ, ਜੋ ਵਧੇਰੇ ਬਲਵਾਨ ਤੇ ਡੂੰਘੇਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਵੇਗਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮੰਤਵਾਂ, ਅਨੁਭਵਾਂ, ਰੁਚੀਆਂ ਦਾ ਠਿਕਾਣਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਣ ਵਾਲੇ

ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਵਿਵੇਕਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਹੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ, ਅਨੁਭਵੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਮਨ ਵਿਚ ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਰਗ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਬੁੱਧੀ-ਅਤੀਤ ਜਾਂ ਨਿਰ-ਵਿਵੇਕ ਅਨੁਭਵ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਧਰਮ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਨਾਲ, ਹਿਰਦੇ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਸੁਤੇ ਹੀ ਉਗਮਦੇ ਤੇ ਪਲ੍ਹਰਦੇ ਹਨ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਜਰਮਨ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ, ਰੁਡੱਲਫ਼ ਔਟੋ ਨੇ ਧਰਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ (Experiental) ਸਿਧਾਂਤ ਰਚਿਆ, ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ।

ਔਟੋ ਇਸ ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਕਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਧਰਮ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚੋਂ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਔਟੋ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਉਤੇ ਝਾਤੀ ਪਾਵੇ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਵੇ। ਧਾਰਮਕ ਰੁਚੀਆਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਵਿਚੋਂ ਫੁਟਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਦੇਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹਨ। ਔਟੋ ਨੇ ਇਸ ਨਿਵੇਕਲੇ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪਾਵਨ (ਮੁਤਬੱਰਕ/holy) ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਹਿਤ ਉਸ ਨੇ ਕਈ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਰਮਨ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਲਥਾਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਅਰਥ ਦੇ ਅਨਰਥ ਹੋਣ ਦਾ ਖ਼ਤਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

ਔਟੋ ਦੇ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ, ਧਾਰਮਕਤਾ ਦਾ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸਰੋਤ ਬੇਸ਼ੱਕ ਪਰਾ-ਬੋਧਿਕ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹਿਤ ਕਈ ਢੁਕਵੇਂ ਸੰਕੇਤ ਵਰਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਬੜੀ ਤੇਜੱਸਵੀ ਤੇ ਸਜੀਵ ਹਸਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਵਿਅਕਤੀ ਭੈ-ਭੀਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸਾਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਉਹ ਅੰਤਰ-ਆਤਮੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਅੱਡਰੀ ਹਸਤੀ ਕਿਆਸਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਆਦਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਸੁਚੇਤ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਅਤੇ ਬੌਧਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਆਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਔਟੋ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਨਿਜੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉਤੇ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹੀ ਸਾਰਥਕ ਹੈ। ਕੇਵਲ-ਮਾਤਰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਖੜਾ ਸਿਧਾਂਤ ਥੋਥਾ ਹੈ। ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਰਾਮਾਤੀ ਅੰਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਤੇ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ; 'ਸੁੰਨ' (ਸ਼ੂਨਯ) ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਕਲਪ ਵਾਂਗ ਇਹ ਰਹੱਸਮਈ ਤੇ ਅਕੱਥ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਪਰ, ਜਿਵੇਂ ਅਕੱਥ ਨੂੰ ਕਥਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਣ ਦੇ ਜਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਔਟੋ ਨੇ ਅੰਤਰੀਵਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਨੈਤਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਉਂਤਾਂ ਵਿਚ ਢਾਲਣ

ਦਾ ਬੋਧਕ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜੋ ਮੂਲ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰ-ਵਿਵੇਕ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ, ਦੋਵੇਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਹਨ। ਔਟੋ ਨੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ : ਇਹ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ, ਧਰਮ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰਿਆਂ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਉਤੇ। ਇਸ ਅੰਤਰਬੋਧੀ, ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਬੋਧਕ ਸੰਕੇਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਔਟੋ ਨੇ ਦੂਸਰੇ ਸਥਾਨ ਉਤੇ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਕੁਝ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜੋਕਿਮ ਵਾਕ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਮਿੱਥ, ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਕਟੜਪੰਥੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਵਾਕ ਦਾ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਧਰਮ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਉਘਾੜ ਸਕਦਾ (ਚਾਹੇ ਉਹ ਆਪ ਉਸ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਰਿਹਾ ਹੈ)। ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਭ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਵਾਕ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਔਟੋ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪਰਵਾਨ ਹੈ।

ਵਿਵੇਕਵਾਦੀ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ, ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੋਢੀ ਤੇ ਸੰਚਾਲਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਫ਼ਰਾਇਡ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਕ ''ਭੁਲੇਖਾ" ਜਾਂ ''ਟਪਲਾ" ਦਰਸਾਇਆ, ਅਤੇ "ਰੱਬ" ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੋ-ਘਾੜਤ ਦਸਿਆ। ਫ਼ਰਾਇਡ ਨੇ ਟੋਟੇਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਨਮੁਖ ਰਖਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ। ਜਿਵੇਂ ਬਾਲਕ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦੀ ਖ਼ਾਤਿਰ ਮਾਂ-ਬਾਪ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘੱਟ-ਵਿਕਸਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ''ਪਿਤਾ-ਰੂਪ" ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਰੱਬ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਲੋਚਾ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਰਾਇਡ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ। ''ਈਡੀਪਸ ਕੰਪਲੈਕਸ" ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਿਚ ਗੁਨਾਹ ਦੇ ਇਹਸਾਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੁਪਨਿਆਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਨੇ ਮਿੱਥਾਂ ਤੇ ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਸੁਪਨੇ ਵਾਂਗ ਦੱਬੀਆਂ ਘੁੱਟੀਆਂ ਲੋਚਾਵਾਂ ਤੇ ਖ਼ਾਹਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਛੁਪਾਈ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਮਿੱਥ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਸਰਸਰੀ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ; ਇਸ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਰਥ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।

ਫ਼ਰਾਇਡ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਇਕ ਸੱਜਰਾ ਕਦਮ ਸੀ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਛੁਪੀਆਂ ਪਈਆਂ ਸਨ। ਪਰ ਧਰਮ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਫ਼ਰਾਇਡ ਦੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕੇਵਲ 'ਪਿਤਾ-ਰੂਪ' ਵਾਲੀ ਸੁਰਖਿਆ ਦੀ ਖ਼ਾਤਿਰ ਨਹੀਂ ਘੜਿਆ ਗਿਆ; ਰੱਬ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹਰ ਕਾਲ, ਹਰ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸਨੇਹ-ਭਾਵ

ਤੇ ਸੇਵਾ ਦੀ ਰੁਚੀ ਇਸ ਦੀ ਸਵਾਧੀਨਤਾ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹਨ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਭੁਲੇਖਾ (illusion) ਇਸ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਇੰਦਰਿਆਈ ਪ੍ਰੇਖਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਇਸ ਦਲੀਲ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਜ਼ਨ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਪਰੰਪਰਾ 'ਆਤਮਾ' ਨੂੰ ਦੇਖ-ਭਾਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਖਣ ਦਾ ਪਾਤਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ। ਆਤਮਾ ਦਾ ਮੰਡਲ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਫ਼ਰਾਇਡ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਯੂੰਗ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਨਿਵੇਕਲਾ ਮੰਡਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਲੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਚੇਤ ਮਨ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਯੂੰਗ ਅਨੁਸਾਰ, ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਘੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਚੇਤ ਮਨ ਸਮੂਹਕ ਰੁਚੀਆਂ ਸਮੋਈ ਬੈਠਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਹਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਯੂੰਗ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਤੇ ਅੰਤਰਬੋਧ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਉਤੇ ਉਸਾਰਿਆ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਧਰਮ ਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਧਾਰਾ ਅਜੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪੰਧ ਤੈ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਅੰਤਮ ਨਿਰਣਾ ਦੂਰ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ।

ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ

ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਵਿਚ ਦੋ ਕਿਸਮ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ — ਅੰਤਰੀਵੀ (ਵਿਅਕਤੀਗਤ) ਤੱਥ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ (ਸਮਾਜਕ) ਤੱਥ। ਧਰਮ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਨੇੜਲਾ ਸਬੰਧ ਹੈ; ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮਾਨਸਕਤਾ, ਉਸ ਦੇ ਮਨੋਭਾਵਾਂ, ਮਨੋਵੇਗਾਂ, ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਇੱਛਾਵਾਂ, ਸੋਚਾਂ ਤੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਸ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਧਰਮ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਧਾਰਮਕ ਮੁਲੰਕਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਘੇਰੇ ਨੂੰ ਮੋਕਲਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬਣਾ ਕੇ, ਇਸ ਵਿਚ ਆਤਮਾ, ਆਵੇਸ਼, ਮੁਕਤੀ, ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ, ਵਿਸਮਾਦ ਆਦਿਕ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਨਿਰੋਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਆਪਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਲਈ ਸਜੀਵ ਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਮਾਨਸਕਤਾ (ਰੂਹਾਨੀ ਪੱਖਾਂ ਸਮੇਤ) ਉਸ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇਹ ਮਾਨਸਕ ਪੱਖ ਉਸ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਹਿਲੂ ਹੈ; ਪਰ ਵਿਅਕਤੀ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਇਕ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਮੂਹਕ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਜਾਂਚਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਧਾਰਮਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਮਾਜਕ ਮੁੱਲ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਹਨ।

ਧਰਮ ਦਾ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਮੁਲੰਕਣ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਫੁਲਤ ਹੋਇਆ। ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ ਚਿੰਤਕ ਐਮਿਲਿ ਦੁਰਖੀਮ ਨੇ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਮੋਢੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦਿਆਂ, 'ਸਮਾਜ' ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਜਿੰਦ-ਜਾਨ ਦਰਸਾਇਆ । ਉਸ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੀ ਕਿ ਧਰਮ ਇਕ

ਸਮਾਜਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਾਂ ਗ਼ੈਬੀ-ਸ਼ਕਤੀ। ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ 'ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ' ਜਿਹੇ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਬਾਰੇ ਬੇ-ਰੁਖੀ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਹੈ। ਜੇ ਕਰ ਧਰਮ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਤੱਤ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸਮਾਜ ਹੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਟੋਟੇਮਵਾਦ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ। ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦਾ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਮੁੱਲ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਕ ਸਬੰਧ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੈਂਬਰ-ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ, ਧਰਮ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਘੜਦਾ ਤੇ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਹਿੰਦੂ-ਸਮਾਜ ਵਿਚ "ਗਊ" ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਜਿਸ ਦਾ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਕੌਮੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਰਾਸ਼ਟ੍ਰੀ ਝੰਡਾ, ਰਾਸ਼ਟ੍ਰੀ ਤਰਾਨਾ ਤੇ ਗਾਇਨ। ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ 'ਰੱਬ' ਵੀ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਕਰ ਰਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਜੋੜਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ।

ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਧਾਰਮਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਇਆ ਦਰਸਾਣ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਵਿਅਕਤੀ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਮੁੱਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਉਪਕਾਰ-ਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ? ਉਹ ਸੇਵਾ-ਭਾਵ ਨਾਲ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿ ਸੁਆਰਥ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ? ਜੇਕਰ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕਰਮ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦੇਵੇ, ਤਾਂ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਮੁੱਲੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਅਗੋਚਰ ਹਸਤੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਾਸਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਜਾਂ ਕਿ 'ਅਗੋਚ' ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਨਿਰਸੰਕੋਚ ਪਰਵਾਨ ਕਰ ਲਵੇ ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਵਿਗਿਆਨ ਚੁੱਪ ਹੈ; ਇਹ ਮਸਲੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਉਸ ਨੇ ਕੇਵਲ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਵਿਅਕਤੀ ਅਗੋਚਰ ਹਸਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਉਤੇ ਇਸ ਦਾ ਕੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ ? ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉਤੇ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਕੀ ਅਸਰ ਹੈ ? ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਸਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸਰੋਕਾਰ ਰਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਜਾਂਚਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਮਹੱਤਵ ਕਿਸੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਮੁਥਾਜ ਨਹੀਂ। ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਤੇ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਸੰਸਕਾਰ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਗ੍ਰਹਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਧਰਮ-ਸੰਬੰਧੀ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ, ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ, ਦਿਨ-ਦਿਹਾਰ, ਮੇਲੇ, ਤਿਉਹਾਰ ਸਭ ਸਮਾਜਕ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਸਮੂਹਕ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਭਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਸਥਾਨ ਉਸ ਦਾ ਭਾਈਚਾਰਕ ਕੇਂਦਰ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇ ਸਾਥ ਵਿਚ ਪੂਜਾ, ਪਾਠ, ਅਰਦਾਸ, ਕੀਰਤਨ ਸਭਾ ਆਦਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ, ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਸਮੂਹਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਹੀ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪੱਖ ਅਜੇਹੇ ਵੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਮਾਜਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਥਨ ਕੀਤਿਆਂ ਧਰਮ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਵਧੀਕੀ ਹੋਣ ਦਾ ਡਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਕੁਝ ਨਿਰੋਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਪੱਖ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ। ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਾਲਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗ਼ੈਰ-ਸਮਾਜਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ।

ਧਰਮ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਕਰਮ ਦੀ ਸੀਮਾ ਅੰਦਰ ਸਮੇਟਣ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿਚ, ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਮਾਜਕ ਸੰਕੇਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੇਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਲਈ ਜੋ ਗੱਲ ਰੂਹਾਨੀ ਅਰਥ ਰਖਦੀ ਹੈ, ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਲਈ ਸ਼ਾਇਦ ਉਹ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਹੋਈ ਮਾਨਸਕ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਜਤਨ ਵਿਚ ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਸੀਲੇ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ, ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ 'ਵਿਗਿਆਨਕ' ਪਹੁੰਚ ਇਕ ਪਾਸੜ ਵਿਆਖਿਆ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਤੁਲਤ ਸਿਧਾਂਤ ਕੇਵਲ ਇਕ ਅੰਸ਼ ਜਾਂ ਭਾਗ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਤਾਰਕਿਕ ਦੋਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕੇਵਲ-ਮਾਤਰ ਰਹੱਸਵਾਦ, ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਸਮਾਜਕ ਕਰਤੱਵ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵਿਆਖਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਪੱਖ ਜਾਂ ਕਾਰਕ ਨੂੰ ਬੇਮੇਚੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦੇ ਕੇ, ਹੋਰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ, ਧਰਮ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਆਰਥਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਪਰਖਣ ਅਤੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਨਿਰਣਾ ਦੇਣ ਦੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਜਤਨਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਅਨੁਚਿਤ ਨਹੀਂ।

ਦੁਰਖੀਮ ਤੇ ਮੈਕਸ ਵੈਬਰ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਤੇ ਪਰਖਿਆ, ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਸਿਰਕੱਢ ਚਿੰਤਕ ਸਨ, ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਸਨ। ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਤੇ ਪ੍ਰਲੋਕ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰਕ ਤੇ ਪਰਮਾਰਥਕ ਜੀਵਨ, ਹਲਤ ਤੇ ਪਲਤ, ਦੁਨੀਆਂ ਤੇ ਦੀਨ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਚਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਨੇ ਜਿਥੇ 'ਅੱਗਾ' ਸੁਆਰਨਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਸ ਨੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਤੇ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਚਰਨਾ ਹੈ, ਪਦਾਰਥਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵੀ ਕਰਨੀ ਹੈ, ਪਰਿਵਾਰਕ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਫ਼ਰਜ਼ ਵੀ ਨਿਭਾਉਣੇ ਹਨ। ਰਿਗਵੇਦ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਪਾਸੋਂ ਸੰਸਾਰਕ ਖ਼ੁਸ਼ੀਆਂ ਤੇ ਨਿਆਮਤਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਭਗਤ ਧੰਨਾ ਤੇ ਕਬੀਰ ਨੇ ਦੋ ਵੇਲਿਆਂ ਦੀ ਰਜਵੀਂ ਰੋਟੀ ਤੇ ਹੋਰ ਸੁਖ-ਸੁਵਿਧਾਵਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਕੀਤੀ, ਤਾਂ ਕਿ ਤ੍ਰਿਪਤ ਸਰੀਰ ਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਮਨ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਕਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਰਥਕ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਉਤੇ ਹਾਵੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਵੀ ਕੇਵਲ ਪਦਾਰਥਕ ਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਅਤੇ

ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਾਂ ਪਰਮਾਰਥਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਭੁਲਾਵਾ-ਮਾਤਰ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸੇਧ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਸੇਧ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸ ਤੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਸੰਗਰਾਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਆਰਥਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਉਨੱਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਪੱਛੜੀ ਹੋਈ, ਗ਼ਰੀਬ ਤੇ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਕਈ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਭਰਮ-ਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸਾਈ ਰਖਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਆਹਰੇ ਲੱਗੀ ਰਹੇ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਰਾਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਦੌਲਤ ਉਪੱਰਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਸਿਮਟਦੀ ਰਹੇ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਹਿਤ, ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ, ਅਮੀਰ ਤੇ ਚਾਤਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੋਰਨਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਆਰਥਕ, ਬੁਨਿਆਦ ਉਤੇ ਖੜਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਸਿਆਸਤ, ਕਾਨੂੰਨ, ਨੈਤਕਤਾ, ਧਰਮ ਆਦਿਕ ਅਨੇਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸਬੰਧ ਤੇ ਨਿਯਮਾਵਲੀਆਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਜੋ ਮੂਲ ਆਰਥਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਰੱਥਾ ਦੇਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰ-ਸੰਪੰਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ, 'ਧਰਮ' ਹੋਰਨਾਂ ਕਾਰਕਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਕਾਰਕ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਆਪਣੇ ਲਾਭ ਹਿਤ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਜਨਤਾ ਦਾ ਪਛੜਿਆ ਹੋਇਆ ਵਰਗ, ਜਦੋਂ ਮਾਰਕਸੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਕ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਭਰਮ-ਜਾਲ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਤਤਪਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵੀ ਜੂਲਾ ਸਮਝ ਕੇ ਲਾਹੁਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਕ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਖਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਆਰਥਕ ਖਲਾਸੀ ਉਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸਮਾਜ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ, ਮਾਰਕਸੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮੋਢੀਆਂ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਣ-ਸੁਖਾਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਸੰਗਰਾਮ ਵਿਚ ਉਲਝੇ ਹੋਏ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਉਨੱਤੀ ਦੀਆਂ ਉਲਾਂਘਾਂ ਭਰਦੇ, ਸਭਿਅਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੇ ਹੋਰ ਸੰਸਥਾਵਾਂ, ਚਰਚ (ਸੰਸਥਾਪਕ ਧਰਮ) ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਮਾਰਕਸੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣੀਆਂ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਭਨਾਂ ਸਮਾਜਕ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦਾ ਸਰੋਤ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ। ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਥਨ, ਕਿ 'ਧਰਮ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਅਫ਼ੀਮ ਹੈ',—ਚਰਚ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਰਥਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਧਰਮ ਬਾਧਾ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ 'ਕਿਸੇ ਭੁਲਾਵੇ-ਮਾਤਰ ਆਤਮਕ ਅਨੰਦ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਕਾਇਮ ਰਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸੰਗਰਾਮ ਵਲੋਂ ਹੋੜਨ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਮਾਇਆ, ਕੂੜ, ਭੁਲੇਖਾ ਕਹਿ ਕੇ ਛੁਟਿਆਣ ਤੇ ਨਿੰਦਣ ਵਿਚ, ਧਰਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਹਿਮਾਇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਜਨਤਾ ਦੀ ਆਰਥਕ ਲੁਟ-ਖਸੁਟ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਿੱਥੇ ਹੋਏ, ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਨਿਹਾਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ, ਸਦਾਚਾਰਕ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰਦੀ ਹੈ।

ਸਮਾਜਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਧਰਮ ਦੀ ਕਰੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੇਵਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਕਈ ਹੋਰ ਸਮਾਜਕ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਨੇਕ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ, ਝਗੜੇ-ਝਾਂਜਿਆਂ, ਜੰਗਾਂ-ਕਤਲਾਮਾਂ ਲਈ ਦੋਸ਼ੀ ਠਹਿਰਾਇਆ ਹੈ। ਸੰਸਥਾਪਕ ਧਰਮ ਜਾਂ ਚਰਚ ਨੂੰ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਾਰਟੀਆਂ ਤੇ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਹਿਮਾਇਤੀ ਤੇ ਹੱਥ-ਠੋਕਾ ਗਰਦਾਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ-ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਇਹ ਦੂਸ਼ਨ ਵੀ ਲਗਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਹਿਮ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਤੇ ਅਗਿਆਨ, ਫਿਰਕਾਪ੍ਰਸਤੀ ਤੇ ਮੰਦਭਾਵਨਾ ਵਧਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ, ਸੁਤੰਤਰ ਸੋਚਣੀ, ਮਾਨਵਤਾਵਾਦ ਘਟਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਭਰਵੀਂ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਚਾਨਣ-ਪੱਖੀ ਦੇਣ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਗੰਭੀਰ ਧਿਆਨ ਤੇ ਪਰਖ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਇਕ-ਪਾਸੜ ਸਿਧਾਂਤ ਰਖ ਕੇ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰ ਕੇ, ਧਰਮ ਦੇ ਉਸਾਰੂ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਾਈ ਹੈ। 'ਚਰਚ' ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਗਠਿਤ ਪੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਸਮਾਜਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਦਾ ਹੈ: ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਕਾਰਨ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਧਰਮ ਦਾ ਉਚੇਰਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾਤਕ ਪੱਖ ਜੋ ਅੰਤਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸੇਧ; ਉਚੱਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਉਸਰੱਈਆ ਹੈ, ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।

ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ ਸਮਾਜ-ਚਿੰਤਕ, ਮਰਸੀਆ ਈਲੀਆਦ ਨੇ ਸੱਜਰੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ, ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕਢਿਆ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਹਰ ਸਮਾਜਕ ਕ੍ਰਿਆ, ਰਸਮ-ਰੀਤ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਪਰਮਾਰਥਕ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਪਵਿੱਤਰ (sacred) ਆਖਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਸੰਸਾਰਕ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ, ਸੁਚੇਤ ਜਾਂਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਪਰਮਾਰਥਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਵੀ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਸਥਾਨ ਉਤੇ ਕਿਸੇ ਪੈਗ਼ੰਬਰ, ਗੁਰੂ, ਪੀਰ ਦੇ ਕਦਮ ਪਏ ਹਨ, ਉਹ ਥਾਂ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਪੂਜਾ-ਸਥਾਨ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਿਨ ਕਿਸੇ ਦੈਵੀ ਪੁਰਸ਼ ਦਾ ਆਗਮਨ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਸ਼ੁਭ ਦਿਹਾੜਾ ਹਰ ਸਾਲ ਅਵਤਾਰ-ਦਿਵਸ, ਪਵਿੱਤਰ ਪੁਰਬ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਵਸਤੂ—ਪੱਥਰ ਦਾ ਟੁਕੜਾ, ਲਿਬਾਸ ਜਾਂ ਚੋਲਾ, ਪੈਰ ਦੀ ਜੁੱਤੀ—ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਦੀ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਛੋਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਚੇਰੀ ਵਸਤੂ ਬਣ ਗਈ ਹੈ, ਪਾਕ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਆਦਰ-ਯੋਗ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਧਾਰਮਕਤਾ ਰਚੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਇਸ ਨੂੰ ਧਾਰਮਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਸਮਝਣ-ਬੁੱਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਈਲੀਆਦ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਨਵਾਂ ਪੱਖ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਧਰਮ ਦੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਿਧਾਂਤ

ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ, ਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਦੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਰਗਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ : ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਵਿਗਿਆਨਕ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਕ-ਪੱਖੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਤੇ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਕੁਝ ਮਿਸ਼ਰਤ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਤੁਲਨ ਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਰ ਸਿਧਾਂਤ ਧਰਮ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚੋਂ 'ਧਰਮ' ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਭਾਲੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਈ ਸਿਧਾਂਤ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਦਾ ਅਰੰਭ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਈਆਂ ਦਾ ਬਲ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਈ ਹੋਰਨਾਂ ਦਾ ਇਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਉਦੇਸ਼ਾ ਤੇ ਕੀਮਤਾਂ ਉਤੇ। ਵਰਣਨਾਤਮਕ ਸਿਧਾਂਤ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਪੱਸ਼ਟਕਾਰੀ (explanatory) ਸਿਧਾਂਤ ਧਾਰਮਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਸੰਗਲੀ ਵਿਚ ਜੋੜ ਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ : ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਕਿਉਂਕਿ ਤੇ ਕਿੰਜ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਸਮੂਹਕ ਰਸਮ-ਰੀਤਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਕੀ ਕਾਰਨ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ? ਵਿਆਖਿਆਕਾਰੀ ਸਿਧਾਂਤ (Interpretive theory) ਧਰਮ-ਸਬੰਧਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਧਰਮ ਵਿਚ ਕਿਹੜਾ ਤੱਤ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ? ਇਸ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਪੱਖ ਕਿਹੜੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੁਮੇਲ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤਕ ਸੰਭਵ ਹੈ ?

ਵਿਆਖਿਆਕਾਰੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ, ਡੋਨਲਡ ਕਰਾਸਬੀ ਨੇ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਚਾਰ ਚਿੰਤਕ ਹਨ : ਸਪਿਨੋਜ਼ (1632-1677); ਕਾਂਟ (1724-1804); ਔਟੋ (1869-1937); ਪਾਲ ਟਿਲਿਕ (1886-1965)। ਇਹ ਚਾਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਿਰਕੱਢ ਵਿਚਾਰਵਾਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਧਾਰਮਕਤਾ ਨੂੰ ਨਿਵੇਕਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਉਤੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਆਇਆ ਸੀ, ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪਾਲ ਟਿਲਿਕ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਈ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਦੇਣ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਕਰਾਸਬੀ ਨੇ ਇਹ ਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤ ਚੁਣ ਕੇ, ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਝੁਕਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਆਖਿਆਕਰੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਵਿਚ ਜੋ ਸਥਾਨ 'ਵਿਸ਼ਵਾਸ' ਜਾਂ 'ਸ਼ਰਧਾਂ (faith) ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਥਾਨ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚ ਵਿਵੇਕ (Reason) ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਕੇ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਤਰ ਹੋਰਨਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕਾਇਮ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਨੇ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਯੋਰਪ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਵਿਵੇਕਵਾਦੀ ਗਿਆਨ-ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਬੋਧਿਕਤਾ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰ ਦਿਖਾਇਆ। ਉਸ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਚਿਤਵਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਂ ਅਪਰੰਪਰ ਨਹੀਂ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਸਪਿਨੋਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਬੋਧਕ ਪ੍ਰੇਮ' ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਆਤਮਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀਆਂ ਸਿਖਰਾਂ ਛੋਹ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ 'ਧਾਰਮਕਤਾ' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਰਥ ਢੂੰਡਣ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਵੱਲ ਕਿ ਕਿਹੜਾ ਧਰਮ ਉਤੱਮ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਿਹੜਾ ਵਿਅਕਤੀ ਧਾਰਮਕ ਹੈ ਤੇ ਕਿਹੜਾ ਅਧਾਰਮਕ। ਉਸ ਦਾ 'ਰੱਬ' ਕੋਈ ਪੁਰਖੀ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਸੂਰਤ ਤੇ ਸੋਚਣੀ ਵਾਲਾ ਰੱਬ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾਵਾਂ ਸੁਣਦਾ ਤੇ ਦਾਤਾਂ ਵੰਡਦਾ ਹੈ। ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦਾ ਰੱਬ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਬੋਧਕ ਅਨੁਭਵ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਹਲੀਮੀ, ਉਦਾਤ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸੀਮਿਤ ਹਸਤੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰਚਨਾ ਦਾ ਰਹੱਸ ਅਤਿਅੰਤ ਡੂੰਘਾ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਇਸ ਨੂੰ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਸਮਝਦੀ ਤੇ ਘੋਖਦੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਨਿਮਰਤਾ ਤੇ ਹਲੀਮੀ ਦੇ ਭਾਵ ਡੂੰਘੇਰੇ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਨੇ ਧਰਮ ਤੇ ਨੈਤਕਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸੁਮੇਲ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ।

ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਵਾਂਗ, ਕਾਂਟ ਦਾ ਰੱਬ ਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਕਾਂਟ ਨੇ ਵੀ ਨੈਤਕਤਾ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕਤਾ ਨੂੰ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਜੋੜਿਆ। ਉਸ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਇਕ ਪਾਸੇ ਨੈਤਕ ਨਿਯਮ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੀ । ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਹ ਨੈਤਕ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚੋਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਕੁੱਲ ਨੈਤਕ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਂਟ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰੀ ਸਿਧਾਂਤ 'ਧਰਮ' ਤੇ 'ਧਰਮਾਂ' ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਇਕ ਹੈ, ਪਰ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਕਈ ਹਨ। ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਂ ਸ਼ਰਧਾ ਹੈ, ਉਹ ਧਰਮ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਸੰਸਥਾਇਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਲਈ ਆਦੇਸ਼ ਜਾਰੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਬਹੁ-ਵਚਨੀ ਧਰਮ ਹਨ। ਕਾਂਟ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅਜੇਹੇ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅਤੀਤ, ਨਿਰੋਲ ਧਾਰਮਕਤਾ ਦੇ ਦਰਜੇ ਨੂੰ ਪੁੱਜੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਭਾਈਚਾਰਾ ਕਾਇਮ ਕਰ ਸਕੇਗਾ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ, ਔਟੋ ਅਤੇ ਪਾਲ ਟਿਲਿਕ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕਤਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦੇ ਜਤਨ ਕੀਤੇ। ਔਟੋ ਨੇ 'ਪਾਵਨ-ਪਵਿੱਤਰ' ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਦਰਸਾਇਆ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਰ ਸਭ ਸਰੋਕਾਰ ਮੁੱਢਲੇ ਤੇ ਨੀਵੀਂ ਪੱਧਰ ਦੇ ਹਨ, ਕੇਵਲ ਉਸ

ਦਾ ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਆਪੇ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਾਉਣ ਹਿਤ ਕਾਰਗਰ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਟਿਲਿਕ ਨੇ ਸ਼ਰਧਾ ਜਾਂ ਅਕੀਦੇ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਧੁਰ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਮੰਨਿਆ ਹੈ : ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਬੇੜਾ ਪਾਰ ਹੈ। ਸਿਦਕ ਹੀ ਪਰਮ-ਅਰਥ ਹੈ, ਅੰਤਿਕ ਵਾਸਤਾ ਤੇ ਉੱਚੱਤਮ ਕਦਰ-ਕੀਮਤ ਹੈ। ਔਟੋ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਧਰਮ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਟਿਲਿਕ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਤਮ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਹਰ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਅਤਿ ਡੂੰਘੇ ਤੇ ਅਤਿ ਉਚੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਨੂੰ ਰੁਸ਼ਨਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੰਜ ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ ਦੀ ਲੋਚਾ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਇ ਅੱਠਵਾਂ

ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਅਤੇ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ

ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ 'ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ' ਦਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ, ਇਹ ਬਹੁ-ਅਰਥਕ ਸੰਕੇਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਰ ਅਰਥ ਦੀਆਂ ਕਈ ਕਈ ਪਰਤਾਂ ਹਨ। ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਸਿਧਾਂਤ, ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਆਦਿਕ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਅਰਥ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨੂੰ ਆਸਤਿਕਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਅਨੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨੂੰ ਨਾਸਤਕ ਭਾਵ ਵਿਚ। ਰੱਬ ਜਾਂ 'ਈਸ਼ਵਰ' ਅਨੇਕ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲਾ ਸੰਕੇਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਇਸ ਤੋਂ ਘੜੇ ਗਏ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਕਿਸੇ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ, ਉੱਚਤਮ ਹਕੀਕਤ, ਤੇ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਲਈ 'ਰੱਬ' ਜਾਂ 'ਈਸਵਰ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪਰਮ-ਪੁਰਖ, ਪਰਮਾਤਮਾ, ਵਿਧਾਤਾ, ਅੰਤਰਯਾਮੀ, ਪ੍ਰਭੂ ਆਦਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਲਈ। ਸਰਗੁਣ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ, ਦੋਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਸੰਕੇਤਾਂ ਲਈ ਰੱਬ, ਬ੍ਰਹਮ, ਹਰੀ, ਈਸ਼ਵਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਮ ਕਰ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਲਈ, ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਅਜੇਹਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਪਰ ਸਜੀਵ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਦੇ ਅੰਦਰ, ਜਗਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਜਾਂ ਅੰਦਰ-ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਵਰਗ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ।

ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੇ ਸਰੂਪ

ਸਰਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ 'ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ' ਜਾਂ 'ਈਸ਼ਵਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਹੈ'—ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: 'ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ'। ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਸਰਲ ਵਾਕ ਦੀ ਸਚਾਈ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚਾ ਹੈ, ਉਹ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਹੈ, ਚਾਹੇ 'ਈਸ਼ਵਰ' ਸਬੰਧੀ ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੋਰਨਾਂ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀਆਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿੰਨੀ ਹੀ ਭਿੰਨ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ (Theism) ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰ (ਇੱਕੋ-ਇਕ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ) ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਪਰ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਅਜੇਹੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵੀ ਉਪਲਬਧ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀਆਂ, ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ ਜਾਂ ਟ੍ਰਿਨਿਟੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਹ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀਆਂ ਲਖਾਇਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਜੋ ਧਾਰਨਾ

ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਲੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਅਨੀਸ਼ਵਰਵਾਦ (Atheism) ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦਾ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਸੰਚਾਲਕ, ਜਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਰਮੀ ਹੋਈ, ਕੋਈ ਗ਼ੈਬੀ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਆਸਤਿਕ ਧਾਰਾ ਰੱਬਤਾ (ਆਤਮਕ ਤੱਤ) ਦੀ ਸਮਰਥੱਕ ਹੈ, ਨਾਸਤਕ ਧਾਰਾ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਪਰੇਡੇ ਕਿਸੇ ਕਾਦਰ, ਪਰਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹਸਤੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦੀ।

'ਰੱਬ ਹੈ' ਅਤੇ 'ਰੱਬ ਨਹੀਂ ਹੈ'—ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਤੇ ਪਰਸਪਰ-ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਦੀ ਆਪਸੀ ਟੱਕਰ ਚਿਰ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਬਹਿਸਾਂ ਤੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਨੂੰ 'ਸਹੀ' ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਹਿਤ ਦਲੀਲਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਖੰਡਨ-ਮੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਨੂੰ ਭੰਡਿਆ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਕੇਵਲ ਤਾਰਕਿਕ ਜਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਦਲੀਲ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਹੋ ਸਕੇ; ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕੇਵਲ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਸਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਉਤੇ ਸਰਬ-ਪਰਵਾਨਿਤ ਰੰਗਨ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਿਸ਼ਚੇ ਤੇ ਅਕੀਦੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ, ਸੰਸਕਾਰਾਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੇ ਰੁਝਾਨਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ-ਬੁਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸੁਲਝਾਇਆ ਸ਼ਾਇਦ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਅੰਤਮ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਅਨੀਸ਼ਰਵਰਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੁਝ ਹੋਰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੰਕਾਵਾਦ ਅਤੇ ਨਿਰਗਿਆਨਵਾਦ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹਨ। ਸ਼ੰਕਾਵਾਦ (skepticism) ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੋਹਾਂ ਬਾਰੇ ਇਹ ਰਾਇ ਰਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗਿਆਨ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਕਦੀ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਅੰਤਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਹੀ, ਸ਼ੁੱਧ ਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਅਧੂਰਾ, ਅਪੂਰਨ ਅਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪ ਹੀ ਅਲਪੱਗ ਜੀਵ ਹੈ, ਉਹ ਸਰਬ-ਗਿਆਤਾ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ ਬੇਸ਼ਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਜਾਵੇ, ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ, ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗਿਆਨ ਉਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਨਹੀਂ। ਸ਼ੰਕਾਵਾਦ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਵਿਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਘੱਟ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਵੀ ਕੰਮ ਸਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਧਾਰਮਕ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਕਿਸੇ ਨੁੱਕਰੇ ਇਹ ਸ਼ੰਕਾ ਵੀ ਬੈਠਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਕੀ ਪਤਾ ਰੱਬ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਹੈ ਵੀ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਸ਼ੰਕਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਘਟਦੇ ਵਧਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਕਦੀ ਇਕ ਪੱਲੜਾ ਭਾਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੀ ਦੂਜਾ। ਅਡੋਲ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸ਼ੰਕਾਵਾਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋਰ ਗੱਲ ਹੈ ਤੇ ਗਿਆਨ ਹੋਰ।

ਨਿਰਗਿਆਨਵਾਦ (agnosticism) ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ, ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਅਣਹੋਂਦ

ਸਬੰਧੀ ਨਿਸ਼ਚੇ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵੀ ਕਿਹਾ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ । ਸ਼ੰਕਾਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਸ਼ੰਕੇ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਦਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਨਿਰਗਿਆਨਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਨੁਸਾਰ, ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਈਸ਼ਵਰ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਨਿਰਣਾਜਣਕ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕੇ। ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ, ਸੁਚੇਤ ਤੇ ਬੌਧਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ੰਕਾਵਾਦੀ ਜਾਂ ਨਿਰਗਿਆਨਵਾਦੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਕੋਈ ਅਨੀਸ਼ਰਵਾਦੀ ਵੀ ਦੈਵੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਉਤੇ ਕਿੰਤੂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਸਤਿਕ-ਨਾਸਤਿਕ, ਮੋਮਨ-ਕਾਫ਼ਰ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ।

ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਤੱਤ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੰਮਿਲਤ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਈਸ਼ਵਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਕਿਥੇ ਹੈ ? ਉਸ ਦਾ ਠਿਕਾਣਾ ਕਿਹੜਾ ਹੈ ? ਜੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਅਤੀਤ, ਅੱਡਰੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਮਦੇਵਵਾਦ (deism) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਇਕ ਪਰਾਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਵਾਂਗ ਕਈ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਗੁਣਾਂ ਤੇ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਾਦਰ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਸਾਜਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਆਪ ਇਸ ਤੋਂ ਅਪਰੰਪਰ ਤੇ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਰਮਦੇਵ ਹੈ, ਜੋ ਸੱਤਵੇਂ ਅਸਮਾਨ ਉਤੇ ਬੈਠਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮਸਤ ਹੈ; ਦੁਨੀਆਂ ਆਪਣੇ ਹਾਲ ਵਿਚ ਆਪੇ ਤੁਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰਮਦੇਵ ਨੂੰ ਚਿੰਤਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਉਤੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ, ਬੇਨਤੀ ਦਾ ਅਸਰ ਹੈ। ਪਰਮਦੇਵਵਾਦ ਦਾ ਈਸ਼ਵਰ ਪਰਮ-ਮਾਨਵ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਇਕ ਵਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਘਾੜਤ ਘੜ ਦਿੱਤੀ ਹੈ; ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਤੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਪਰਮ-ਕਾਰਨ ਹੈ, ਪਰਮ-ਸਰੋਤ ਹੈ; ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਦਖ਼ਲ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ।

ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਇਹ ਅਪਰੰਪਰ, ਅਗੋਚਰ (transcendent) ਸਰੂਪ ਉਸ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਕਿਆਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਸਰਵੀਸ਼ਵਰਵਾਦ (pantheism) ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਇਕ-ਰੂਪ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਪੂਰੀ ਤਰਾਂ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਭਿੰਨ-ਭੇਦ ਨਹੀਂ; ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਕੁਦਰਤ ਹੀ ਕਾਦਰ ਹੈ, ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹੀ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ; ਕੋਈ ਗ਼ੈਬੀ ਅਪਰੰਪਰ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ, ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਸਰਵੀਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਰੱਬ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ ਹੈ, ਸਮੁਚੱਤਾ ਹੀ ਰੱਬ ਹੈ। ਰੱਬ ਨੇਕ ਹੈ; ਸੋ ਸਮੁੱਚਾ ਸੰਸਾਰ ਨੇਕੀ ਦਾ ਮੁਜੱਸਮਾ ਹੈ। ਪਰ, ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਬਦੀ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸੋ ਈਸ਼ਵਰ ਬਦੀ ਤੋਂ ਬੇਲਾਗ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਜੇ ਇਹ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਸਦਾਚਾਰ

ਦਾ ਆਧਾਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। 'ਸਰਬ-ਈਸ਼ਵਰ' ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਸਭ ਜੀਵ ਰੱਬ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹਨ, ਸਭ ਕਰਮ ਰੱਬ ਦੇ ਕਰਮ ਹਨ; ਰੱਬ ਏਕਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਰਵੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਪੱਛਮੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ (immanent) ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਹਕੀਕਤ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨਾਲੋਂ ਵਡੇਰੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਕੈਦੀ ਨਹੀਂ।

ਅਗੋਚਰਤਾ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਉਤੇ ਕਾਇਮ ਪਰਮਦੇਵਵਾਦ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਦੋ ਭਿੰਨ ਸਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ, ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਅਗੋਚਰ ਤੇ ਵਿਆਪਕ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧੀ ਲੱਛਣ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ; ਈਸ਼ਵਰ ਅਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਅਗੋਚਰ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ, ਡਾ. ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਇੰਝ ਕਥਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

'ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਹੈ, ਬਾਹਰ ਵੀ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਨਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਰੰਪਰ ਹੈ, ਨਾ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਕੇਵਲ ਵਿਆਪਕ ਹੈ।' ਵਿਆਪਕਤਾ ਉਤੇ ਬਲ ਇਸ ਲਈ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਈਸ਼ਵਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਏਕਤਾ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਮਜ਼ਿਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚੋਂ ਹਉਮੈ ਆਦਿਕ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨੇ 'ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ' ਤੋਂ 'ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ' ਤਕ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧੁਰਾ ਆਸਤਿਕ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ।

ਏਕੀਸ਼ਵਰਵਾਦ

ਜਿਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਈਸ਼ਵਰ ਕੇਵਲ ਇਕ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਾਨੀ, ਰਕੀਬ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਏਕੀਸ਼ਵਰਵਾਦ (Monotheism) ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ, ਕੁਝ ਮਤ-ਭੇਦਾਂ ਸਹਿਤ, ਪਰਵਾਨ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ (ਅਨੇਕ) 'ਈਸ਼ਵਰਾਂ' ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਰਹੀ ਹੈ। ਏਕੀਸ਼ਰਵਰਵਾਦ ਸਿਧਾਂਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ; ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਏਕੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਧਰਮ ਨਹੀਂ, ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਸਿਧਾਂਤ (ਥਿਊਰੀ) ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਵਾਹਦਤ (ਏਕੱਤਵ) ਦਾ ਵਿਚਾਰ, ਹੋਰਨਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉਤੇ, ਉੱਤਮ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਮੀ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੈਤਾਨ ਦੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ, ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉਤੇ, ਬਦੀ ਦਾ ਮੁਜੱਸਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੇਕੀ ਵਲੋਂ ਹੋੜਨ ਤੇ ਕੁਧਰਮ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਲਈ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੈਤਾਨ ਜਾਂ ਡੈਵਿਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਾਨੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਸ਼ੈਤਾਨ ਦੀ ਮਨੌਤ ਇੱਕੋ-ਇਕ ਰੱਬ ਦੀ ਰੱਬਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਹਿਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਯਹੂਦੀ, ਈਸਾਈ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਮਤਾਂ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ, ਸ਼ੈਤਾਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਤੌਹੀਦ ਜਾਂ ਏਕੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਏਕੀਸ਼ਵਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਦੇਵਵਾਦ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਵੈਦਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨਾਮਿਆਂ ਨਾਲ ਦੈਂਤਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਵੀ ਸਬੰਧਤ ਹਨ। ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਦਾ ਧਾਰਮਕ ਵਿਅਕਤੀ ਇੰਦਰ, ਵਰੁਣ, ਅਗਨੀ, ਸੋਮ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੇ ਊਸ਼ਾ (ਪ੍ਰਭਾਤ ਦੀ ਦੇਵੀ) ਆਦਿਕ ਦਾ ਪੁਜਾਰੀ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਹਵਨ ਤੇ ਹੋਰ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਰਾਹੀਂ ਰੀਝਾਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਦੇਵਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ (Polytheism) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਅਜੇਹਾ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੇਵਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇਵ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਲਈ ਚੁਣ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਨਿਜਦੇਵਵਾਦ (Henotheism) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਹੋਰਨਾਂ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਲੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕੇਵਲ ਉਪਾਸ਼ਕ ਦੀ ਬੰਦ-ਖਲਾਸੀ ਹਿਤ ਉਸ ਦਾ ਨਿਜੀ ਦੇਵ ਹੀ ਸਰਬ-ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ 'ਪ੍ਰਜਾਪਤੀ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ, ਜੋ ਪੁਰਖੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਪਰਮ-ਦੇਵ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੋਈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਇਹ ਧਾਰਾਵਾਂ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਗਈਆਂ, ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਏਕੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਸਿਖਰ ਸੀ।

ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ, ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ, ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਆਤਮਕ ਸੱਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਦੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਮਤ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਮਰਥਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਉੱਚਤਮ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਜੇਕਰ 'ਈਸ਼ਵਰ' ਧਰਮ ਦਾ ਪਰਮ ਇਸ਼ਟ ਤੇ ਅੰਤਮ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ, ਤਾਂ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਅੰਤਮ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮ ਸਚਾਈ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੈ, ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੈ, ਪ੍ਰਿਤਪਾਲਕ ਤੇ ਕਿਰਪਾ-ਸਰੂਪ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਪੁਰਖੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਸੰਪੰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਸ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਤਜੱਸਵੀ, ਸ਼ਾਹਾਂ ਦਾ ਸ਼ਾਹ, ਮਧੁਰਤਾ ਦਾ ਪੁੰਜ; ਸੁਹਣੇ ਨੱਕ, ਲੰਮੜੇ ਵਾਲਾਂ ਤੇ ਰਸੀਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਾਲੇ ਸੁੰਦਰ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਕਲਪਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਉਤੇ ਅਜੇਹਾ ਕੋਈ ਵਰਣਨ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਤੇ ਗੁਣ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਚੱਕਰ ਨਹੀਂ, ਰੂਪ-ਰੰਗ ਨਹੀਂ, ਰੇਖ-ਭੇਖ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੇ ਵਸੀਕਾਰ ਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿਚ ਹੈ, ਨਾ ਉਸ ਉਤੇ ਕਿਸੇ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਤੇ ਭਉ ਹੈ। ਇਸ ਨਿਰਪੇਖ ਤੇ ਅਕੱਥ, ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਤੇ ਨਿਰਭਉ ਆਤਮ-ਸੱਤਾ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪਰ, ਕੀ ਈਸ਼ਵਰ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੋ ਭਿੰਨ ਇਕਾਈਆਂ ਹਨ ? ਕੀ ਪਰਮ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕੋ-ਇਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਤ-ਚਿਤ-ਆਨੰਦ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ? ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਈਸ਼ਵਰ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਭਿੰਨ-ਭੇਦ ਨਹੀਂ; ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਉਸੇ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ

ਤੋਂ ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ। ਧਾਰਮਕ ਬਿਰਤੀ ਤੇ ਭਗਤੀ-ਭਾਵ ਰਾਹੀਂ ਈਸ਼ਵਰ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸੰਭਵ ਹੈ; ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਬਿਰਤੀ ਤੇ ਬੋਧਕ ਜਿਗਿਆਸਾ ਰਾਹੀਂ ਬ੍ਰਹਮ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਉਪਾਸ਼ਕ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤਕ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਉਸ ਨੂੰ ਹਕਕੀਤ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ-ਦੀਦਾਰ ਕਰਵਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਇਹ ਮੋਖ-ਦੁਆਰ ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਹੈ। ਆਤਮ ਤੇ ਪਰਮ-ਆਤਮ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ, ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਦਾ ਇਹ ਆਦਰਸ਼—'ਅਹੰ ਬ੍ਰਹਮ ਅਸਮੀ' ਤੇ 'ਅਨਲ-ਹਕ' ਦੇ ਵੇਦਾਂਤੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਦਾਅਵਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਣ ਦੇ ਜਤਨ ਹੋਏ ਹਨ।

ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਤੇ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਅਜੇਹੇ ਦਰਸ਼ਨ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ ਤੇ ਜਗਤ, ਈਸ਼ਵਰ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਸਭ ਇੱਕੋ ਇਕ ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਪੱਖ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਕੋਈ ਬਦਲ, ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ; ਕੋਈ ਦਵੈਤ ਜਾਂ ਦੂਈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਦਵੈਤ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪੱਛਮੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਏਕਵਾਦ (Monism) ਜਾਂ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਇਕਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਕਾਈ ਪਦਾਰਥਕ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਵੀ। ਹੇਗਲ ਨੇ ਇਸ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ, ਪਰਮ ਤੇ ਨਿਰਪੇਖ ਆਤਮ-ਸੱਤਾ (the Asolute) ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਏਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਹੈ, ਆਤਮਕ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਪਦਾਰਥਕ ਸਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਹੇਗਲ ਨੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਏਕਵਾਦ ਤੇ ਏਕੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨੂੰ ਸੰਯੁਕਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ। ਈਸ਼ਵਰ ਇਕ ਹੈ; ਬਲਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਹਕੀਕਤ ਹੀ ਇਕ ਹੈ। ਜਿਸ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਉਸ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਹੇਗਲ ਨੇ ਨਿਰਪੇਖਵਾਦ (Absolutism) ਕਿਹਾ, ਜੋ ਪੱਛਮੀ ਏਕਵਾਦ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਿਖਰ ਹੈ।

ਪੱਛਮੀ ਏਕੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਯਹੂਦੀ-ਮਤ ਦੇ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਯਹੂਦੀਆਂ ਦੇ ਪੈਗ਼ੰਬਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਦੈਵੀ ਆਵੇਸ਼ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ 'ਈਸ਼ਵਰ' ਕਬੀਲੇ ਦਾ ਦੇਵ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਇੱਕੋ-ਇਕ ਰੱਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਯਹੂਦੀ-ਮਤ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ। ਇਹ ਯਹੂਦੀ ਰੱਬ 'ਜਹੋਵਾ' ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਰੀਕਾ ਰਖਣ ਵਾਲਾ ਰੱਬ ਕਹਿੰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਜ਼ਰਾਈਲੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇਵਤੇ ਜਾਂ ਰੱਬ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਲਿਆਉਣ ਤੋਂ ਵਰਜਦਾ ਸੀ। ਮੂਸਾ ਨੂੰ ਜੇਹੋਵਾ ਵਲੋਂ ਮਿਲੇ ਦਸ-ਫੁਰਮਾਨਾਂ ਵਿਚ ਮਨਾਹੀ ਦਾ ਇਹ ਆਦੇਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਦੇਵ ਤੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਕੇ, ਯਹੂਦੀ ਮਤ ਦਾ ਏਕੀਸ਼ਵਰ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਦੇਵ (ਈਸ਼ਵਰ) ਬਣ ਕੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਅਜੋਕਾ ਯਹੂਦੀ ਮਤ, ਸਣੇ ਈਸਾਈਅਤ ਤੇ ਇਸਲਾਮ, ਜਿਸ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਰਖਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ, ਕਰਤਾਰੀ

ਤੇ ਦਿਆਲੂ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕੌਮ ਜਾਂ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਰੱਬ ਦਾ। ਆਧੁਨਿਕ ਏਕੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਉਤੇ ਹੇਗਲ ਦੇ ਨਿਰਪੇਖਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਤਾਰਕਿਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦਲੀਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੁਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹਿਆ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਗੁਣ ਉਸ ਦੀ 'ਪੂਰਨਤਾ' ਹੈ। ਪਰਿ-ਪੂਰਨ ਹਸਤੀ ਪੁਲਾੜ, ਕਾਲ, ਪਦਾਰਥ ਤੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਅਤੀਤ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਸਾਰਥਿਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਪੂਰਨ-ਹਸਤੀ ਹੀ ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ ਸਮੁੱਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਨਿਰਪੇਖ ਹਸਤੀ ਹੀ ਈਸ਼ਵਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਲੀਲ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; 'ਪੂਰਨਤਾ' ਕੀਮਤ-ਪਰਕ ਵਿਚਾਰ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਨਿਰਪੇਖ ਤੇ ਅਨੰਤ ਪੂਰਨਤਾ ਬੇਸ਼ੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਉਚੇਰੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਤੇ ਯਕੀਨੀ ਹੈ : ਜੇਕਰ ਅਪੂਰਨ ਤੇ ਅਧੂਰੀਆਂ ਹੋਂਦਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਤਾਂ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਕੁੱਲ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚ ਹੈ; ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਿਰਭਰ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਉਤੇ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।

ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਆਰਾਧਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਨਾਲ ਨਿਜੀ ਤੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਉਲਝਣ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਕਿਨ੍ਹਾਂ ਦਲੀਲਾਂ ਦੇ ਆਸਰੇ ਖੜਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਏਕੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਵਿਚ ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ ਆਦਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੀ ਵਾਧਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪਰਖੀਆਂ-ਜੋਖੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਈਸਾਈ ਉਪਾਸ਼ਕ ਲਈ ਸੁਭਾਵਕ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਉਹ 'ਟ੍ਰਿਨਿਟੀ' ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਹੈ, ਭਾਵ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ 'ਪਿਤਾ ਪੁੱਤਰ ਅਤੇ ਪਾਵਨ-ਰੂਹ' ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਿਰ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ-ਮਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਤੇ ਸ਼ਿਵਜੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮ-ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਲਈ ਵਰਜਿਤ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਚਿੰਤਕ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣਗੇ ਕਿ ਕੀ ਇਕੋ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ, ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ/ਟ੍ਰਿਨਿਟੀ ਅਤੇ ਏਕੀਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦਾ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ? ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਹੈ, ਧਰਮ ਦੀ ਨਹੀਂ।

ਅਕੱਥ ਦੀ ਕਥਾ

ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੌਤ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਅਚੁੱਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। 'ਹਸਤੀ' (ਭਵਤਾ/ਬੀਇੰਗ) ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ "ਹੈ" ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਲੁਪਤ ਹੈ। ਹਸਤੀ ਦਾ ਅਰਥ 'ਹੈ' ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੁਕੰਮਲ ਨਹੀਂ; ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਹੋਣ-ਥੀਣ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਜੋ ਹਸਤੀ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਨਾ-ਹਸਤੀ ਜਾਂ 'ਨਾਸਤੀ' ਹੈ; ਜੋ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਅ-ਵਸਤਤਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ 'ਹੈ-ਤਵ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ

ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਵਿਚ, ਉਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿਚ, ਉਸ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਨਿਵਾਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੀ 'ਹੋਂਦ' ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਾਇਆ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ 'ਹੋਂਦ' ਹੈ, ਅਣਹੋਂਦ ਨਹੀਂ। 'ਹੋਂਦ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਨਿਰੋਲ "ਹੈ" ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਵੀ ਕਈ ਅੰਸ਼ ਸੰਮਿਲਤ ਹਨ, ਜੇਹਾ ਕਿ ਕਾਲ, ਸਥਾਨ, ਰੂਪ-ਆਕਾਰ। ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਪਰਗਟ ਸਰੂਪ, ਜੋ ਪੁਲਾੜ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਸਥਿਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਪ੍ਰੇਖਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ, ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਜੇਕਰ ਪਰਗਟ ਸਰੂਪ ਵਾਲੀ ਹਸਤੀ ਲਿਆ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਪੁਲਾੜ-ਕਾਲ ਅਤੀਤ, ਅਰੂਪ, ਨਿਰ-ਆਕਾਰ, ਨਿਰੋਲ ਹਸਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ, ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਸ਼ਾਇਦ ਹੋਂਦ-ਰਹਿਤ ਹਸਤੀ ਹੈ ?

ਇਥੇ ਸਮੱਸਿਆ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ, ਵਾਕ-ਬਣਤਰ ਦੀ, ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਮਈ, ਅਗੰਮੀ, ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਣ ਦੀ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ 'ਹੋਂਦ' ਕਹੀਏ, ਚਾਹੇ 'ਹਸਤੀ', ਅਤੇ ਚਾਹੇ 'ਹੋਂਦ-ਰਹਿਤ ਹਸਤੀ' (Non existent Being), ਸਾਡਾ ਜਤਨ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਉਣ ਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿਚ, ਆਪਣੇ ਅਸਲੇ ਵਿਚ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਕੀ ਈਸ਼ਵਰ ਕੇਵਲ 'ਈਸ਼ਵਰ' (ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਸੰਕੇਤ) ਹੈ ? ਜੇਕਰ ਇਹ ਕਿਸੇ ਕਥਨ-ਤੋਂ-ਬਾਹਰੇ ਅਨੁਭਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਅਕਥਨੀ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਕਥਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, 'ਅਕੱਥ' ਦੀ 'ਕਥਾ' ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ; ਜੋ ਕਲਾ-ਰਹਿਤ (ਅ-ਕਲ) ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਕਲਾ-ਭਰਪੂਰ ਪੱਖ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਜੋ ਗੁਣ-ਅਤੀਤ (ਨਿਰ-ਗੁਣ) ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਾ-ਗੁਣ (ਸਰਗੁਣ) ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਜੋ ਅ-ਨਾਮ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਨਾਮ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਜਿਸ ਉੱਚਤਮ ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਕਥਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਈਸ਼ਵਰ, ਨਿਰਗੁਣ-ਸਰਗੁਣ ਜਿਹੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਜੋੜਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਰ ਜੋੜੇ ਵਿਚ ਦੋ ਸੰਕਲਪ, ਪੈਮਾਨੇ ਦੇ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਸਿਰਿਆਂ ਵਾਂਗ, ਧਰੁੱਵੀ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਰਾਕਾਰ, ਅਰੂਪ ਸੂਖਮ ਤੱਤ ਹੈ; ਈਸ਼ਵਰ ਪੁਰਖੀ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲੀ, ਸਰਬ-ਨਿਵਾਸੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜੋ ਸਥੂਲ ਆਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਹੈ। ਪਰਮ-ਤੱਤ 'ਗੁਪਤ' ਵੀ ਹੈ, 'ਪਰਗਟ' ਵੀ, 'ਅਗੋਚਰ' ਵੀ, 'ਵਿਆਪਕ' ਵੀ। ਤੱਤ-ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ 'ਅਫੁਰ' ਹੈ, ਹੋਂਦ-ਸਰੂਪ ਵਿਚ 'ਸਫੁਰ' ਹੈ; ਇਕ ਪੱਖ ਵਿਚ 'ਏਕ' ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਪੱਖ ਵਿਚ 'ਅਨੇਕ' ਹੈ; ਦੂਰ ਵੀ ਹੈ, ਨੇੜੇ ਵੀ ਹੈ; ਅਲੇਪ ਵੀ ਹੈ, ਸਾਪੇਖ ਵੀ ਹੈ; ਨੇਤੀ-ਨੇਤੀ ਹੈ, ਇਤੀ-ਇਤੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚ, ਵਿਚਾਰ, ਸੰਕਲਪ ਉਸ ਪਰਮ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ-ਮੰਡਲ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਪਰਮ-ਰਹੱਸ ਬਾਰੇ ਚੁੱਪ ਹੀ ਭਲੀ ਹੈ; ਉਸ ਨੂੰ ਕਥਨ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵਿਅਰਥ ਹਨ; ਰੱਬ ਉਤੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪਰ 'ਰੱਬ' ਵੀ ਤਾਂ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਰਤਣਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ,

ਇਨਸਾਨੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਹੈ।

ਅਕੱਥ-ਦੀ-ਕਥਾ ਅਜੇਹਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ, ਜੋ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਲਈ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮੁਥਾਜ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਕਥਨਾ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਆਪਣੇ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਕਥਨ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ; ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਉਸ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਅਰੂਪ ਤੇ ਅਨਾਮ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਨਾਮ-ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਪਰਗਟ ਹੈ, ਅਤੇ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਉਸ ਨੂੰ ਨਾਮ ਤੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ 'ਅਨੰਤ ਹਸਤੀ ਅਮੂਰਤ (ਨਿਰ-ਆਕਾਰ) ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੂਰਤ (ਸਾਕਾਰ) ਵੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵੀ ਬਣਤਰ ਹੈ।' 'ਈਸ਼ਵਰ ਚਾਹੇ ਹਰ ਥਾਂ, ਹਰ ਪਾਸੇ ਹੈ, ਤਦ ਵੀ ਉਹ ਆਤਮਾ ਵਿਚੋਂ ਸੌਖੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।' ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਹਸਤੀ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ। ਅਜੇਹੀ ਹਸਤੀ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਉਹ ਦੈਵੀ ਆਤਮਾ (ਪਰਮ-ਆਤਮਾ) ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਏ ਕਿ ਰੱਬ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਈਸ਼ਵਰ ਆਪ ਹੀ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਜੇਹੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਹੀ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਹੈ।'

ਡਾ. ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਨੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਸੰਬੰਧੀ ਆਤਮਕ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਉਲੇਖ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਦਾ ਨਿਯਮ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪੱਧਰਾਂ ਉਤੇ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਨੀਵੇਂ ਦਰਜੇ ਦੀਆਂ ਹੋਂਦਾਂ ਨੂੰ ਉਚੇਰੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਜਾਂ ਅਨੰਦ, ਜੋ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਉੱਚਤਮ ਦੇਣ ਹੈ, ਲੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜ ਕਰ ਰਹੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ।' 'ਆਤਮਾ ਉਸ ਸਭ-ਕਾਸੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਹੈ ਜੋ ਰਚਨਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।' 'ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚ ਇੱਕੋ-ਇਕ ਆਤਮਾ ਹੀ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਲੈ ਰਹੀ ਹੈ, ਸੋ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਅੰਸ਼ਿਕ ਤੇ ਅਪੂਰਨ ਹਨ। ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਕੇਵਲ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ।' 'ਜਦੋਂ ਮੌਤ ਉਤੇ ਜਿੱਤ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਜਦੋਂ ਕਾਲ ਫ਼ਤਹ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਸਦੀਵੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਸਲਤਨਤ ਕਾਇਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।' ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ, ਆਤਮਾ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤਰ ਨਿਯਮ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇੱਕੋ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਭਾਗ ਹਨ; ਵਿਰੋਧੀ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਉਹ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ ਤੇ ਹਰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹਨ। ਕੋਈ ਚੇਤਨਾ-ਸੱਤਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਸੰਚਾਲਕ ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਹੈ; ਕੁਦਰਤ ਸਵਾਧੀਨ ਸੱਤਾ ਨਹੀਂ।

ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ ਜਾਂ ਪਰਮ-ਸੱਤਾ ਨੂੰ 'ਆਤਮਾ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਦਰਸਾਣ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿਚੋਂ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫਾ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਰੂਪ ਚੋਖੇ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਪਰ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰਾਂ ਤੋਂ ਸਿਵਾ, ਦੋਹਾਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਜੇਹੇ ਸਿੱਧ-ਪੁਰਸ਼ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਣ ਦਾ

ਜਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ; ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਕਿਸੇ ਕਥਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ, ਸੋ ਚੁੱਪ ਰਹੇ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮੌਨਧਾਰੀ ਫ਼ਿਰਕੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਵੀ ਕਈ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਮੌਨ ਜਾਂ ਚੁੱਪ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਨਿਨੀਅਨ ਸਮਾਰਟ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਕੀ ਸ਼ੈ ਹੈ 'ਜਿਸ ਬਾਰੇ' ਚੁੱਪ ਸਾਧੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ? ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਰੱਬ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕੁਝ-ਨਾ-ਕੁਝ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਅਕਥਨੀ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਉਸ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਕਹਿਣਾ ਹੈ, ਮੁਕੰਮਲ ਚੁੱਪ ਫਿਰ ਵੀ ਨਹੀਂ। 'ਮੌਨ' ਦਾ ਭਾਵ ਸਾਰੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੋਚ ਰਹੇਗੀ ਤਾਂ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਉਪਜ ਵੀ ਰਹੇਗੀ। ਧਿਆਨ ਦੀ ਮਗਨਤਾ ਸ਼ਾਇਦ ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ, ਸੰਕਲਪਕਾਰੀ, ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਸਕਤਾ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਹੀ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, 'ਸੁੰਨ-ਸਮਾਧੀ' ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਸਾਰੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਡੋਬਣ ਦੇ ਤਜਰਬੇ ਭਾਰਤੀ ਯੋਗੀਆਂ, ਸਿੱਧ-ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਕੀਤੇ ਹਨ; ਮਨ ਨੂੰ ਕੁੱਲ ਬਿੰਬਾਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਖ਼ਾਲੀ ਕਰ ਲੈਣਾ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸ਼ਾਇਦ ਅਸੰਭਵ ਜਾਪੇ, ਪਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਦਾਅਵਿਆਂ ਦੇ ਰੂਬਰੂ ਮਨ ਦੀ ਸੁੰਨ-ਮਸੁੰਨਤਾ ਤੇ ਖ਼ਾਲੀਪਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਚਿਤਵੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਵਿਕਲਪ ਸਮਾਧੀ ਦੇ ਤਜਰਬਿਆਂ ਵਿਚ ਉਚਤਮ ਹਕੀਕਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸਭ ਸੰਕਲਪ ਤਿਆਗ ਕੇ, ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਸੋਚਾਂ ਤੇ ਬਿੰਬ ਕੱਢ ਕੇ, ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਕੇ, ਅਰੂਪ ਤੱਤ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਮਾਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਅਨੁਭਵ' ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਬੇਦਖ਼ਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਿਆ। ਸੁੰਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਆਖ਼ਿਰ ਅਨੁਭਵ ਹੈ; ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵਹੀਨਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਆਖ਼ਿਰ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਹੈ। ਸਮੁੱਚਾ ਜਤਨ ਬੁੱਧੀ ਤੋਂ ਪਾਰ ਪੁੱਜਣ ਦਾ ਹੈ, ਬੋਧਿਕਤਾ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਤੇ ਸੰਕਲਪਕਾਰੀ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਕੇ, ਭਾਸ਼ਾਈ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ, ਅਜੇਹੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਅੰਦਰ-ਬਾਹਰ ਸੁੰਨ ਹੀ ਸੁੰਨ ਹੈ, ਇਕਮਿਕਤਾ ਹੈ, 'ਮੈਂ' ਤੇ 'ਉਹ' ਦਾ ਭੇਦ ਖ਼ਤਮ ਹੈ, ਨਾ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤ ਹੈ, ਨਾ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਚਾਹ ਹੈ।

ਅੰਤਮ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਅਕੱਥ ਮੰਨ ਕੇ, ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਮੌਨ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਧਾਰਨ ਵਾਲਾ ਪਹੁੰਚਾ-ਹੋਇਆ ਵਿਅਕਤੀ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀਆਂ ਸਿਖਰਾਂ ਬੇਸ਼ੱਕ ਛੋਹ ਲੈਂਦਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਅਤਿ ਕੀਮਤੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਲਾਭ ਉਸ ਦੇ ਸੰਗ-ਸਾਥ ਨੂੰ, ਪ੍ਰਸੰਸਕਾਂ ਨੂੰ, ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਦਾ ਸੰਪਰਕ ਕੇਵਲ ਅਰੂਪ ਤੱਤ ਨਾਲ ਹੈ, ਨਾਮ-ਰੂਪ ਦੇ ਜਗਤ ਨਾਲ, ਇਸ ਦੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਅਜੇਹੇ ਸਿੱਧ-ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤਕ ਰਸਾਈ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਪਰਖ-ਜੋਖ ਤੇ ਮੁਲੰਕਣ। ਚਿੰਤਨ ਕੇਵਲ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਜੋ ਨਿਰੀਖਣ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਅਕੱਥ ਦੀ ਕਥਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਅਧੂਰੇ ਤੇ ਅੰਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦਾ ਮੁੱਲ ਉਸ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਜਾਣਨ ਤੇ ਮਾਣਨ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਰਹੱਸ ਰਹੱਸ ਹੀ

ਬਣਿਆ ਰਹੇ ਅਤੇ ਦਿਲ ਦੀ ਘੁੰਡੀ ਕਦੇ ਨਾ ਖੋਹਲੇ। ਧਰਮ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ, ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੇ ਵਾਕਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਹੈ। ਜਿਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨ ਨਹੀਂ ਮਿਲੀ, ਉਹ ਅਨੁਭਵ, ਚਾਹੇ ਕਿੰਨਾ ਉੱਚਾ ਤੇ ਸੁੱਚਾ ਹੋਵੇ, ਚਿੰਤਨ ਲਈ ਅਰਥਹੀਣ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਦੀ ਚਰਚਾ ਹਿਤ, ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵਿਅਕਤ ਪਹਿਲੂ, ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਨਾਮ-ਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ, ਅਤੇ ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਭਿਆਲੀ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਅਤਿ ਕੀਮਤੀ ਤੱਥ ਹਨ। ਇਹ ਤੱਥ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਦਾ ਅਹਿਮ ਹਿੱਸਾ ਹਨ।

ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ

ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਕ ਕੇਂਦਰੀ ਸਮੱਸਿਆ 'ਰੱਬ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਿਚਾਰਵਾਨਾਂ, ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਤੇ ਧਰਮ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਖਿਚਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ—ਕੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ? ਜੇਕਰ ਇਸ ਦਾ ਉਤੱਰ 'ਹਾਂ' ਵਿਚ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ—ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਡੇ ਪਾਸ ਕੀ ਗਵਾਹੀ ਹੈ, ਕੀ ਸਬੂਤ ਹਨ ? ਅਤੇ ਇਹ 'ਸਬੂਤ' ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਸਾਰਥਿਕ ਹਨ ? ਪੈਹਲੀ ਸਮੱਸਿਆ 'ਹੋਂਦ' ਦੇ ਸਰੂਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਕਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਂਦਸ਼ੀਲ ਹੈ ? ਕੀ ਉਹ ਮਨੁਖ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ, ਜਾਂ ਗ਼ੈਬੀ ਸੱਤਾ/ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਨਜ਼ਾਮ ਹੈ, ਜਾਂ ਪੁਰਖੀ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲਾ ਪਰਮ-ਮਾਨਵ ਹੈ ? ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਰਤਾ, ਹੁਕਮੀ, ਅੰਤਰਯਾਮੀ ਤੇ ਨੇਕੀ ਦਾ ਪੁੰਜ ਸਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਪ੍ਰਾਰਬ੍ਰਹਮ' ਪੁਰਖੀ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ, ਪਰਾ-ਪੂਰਬਲੀ ਸੱਤਾ,ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਕਲਪ ਅਧੂਰਾ ਤੇ ਅਸਫਲ ਹੈ। ਕਰਤਾ ਤੇ ਹੁਕਮੀ, ਅੰਤਰਯਾਮੀ ਤੇ ਕਿਰਪਾ-ਸਰੂਪ ਈਸ਼ਵਰ ਵਿਚ ਪੁਰਖੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਿਆਸੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ 'ਗੁਣ' ਮਾਨਵੀ ਗੁਣ ਹਨ ?

ਇਕ ਧਾਰਮਕ ਮਨੌਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਰੱਬ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਕਈ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਨੇ ਤਾਂ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰਚਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਜ਼ਰੂਰ ਰੱਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਵੀ ਆਪਣੇ ਬਿੰਬ ਅਨੁਸਾਰ। ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਸਰੀਰਕ, ਮਾਨਸਿਕ, ਆਤਮਕ ਵਿਭਿੰਨ ਪੈਹਲੂ ਹਨ; ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਪੈਹਲੂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮਰਥੱਕ ਜਿਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਨਵਰੂਪਵਾਦ (Anthropomorphism) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਮਨੁੱਖ ਉਤੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ : ਜੋ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਹਨ, ਉਹੀ ਉਚੇਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਗੁਣ ਹਨ; ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਵਾਂਗ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਇੱਛਾ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਮ-ਭਾਵ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਲੈ ਜਾਈਏ, ਤਾਂ ਰੱਬ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਰੀ ਕਾਇਨਾਤ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸੀਮਿਤ ਹਨ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਸੀਮ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਮਾਨਵ-ਰੂਪੀ ਰੱਬ

ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਪੁਲਿੰਗ (ਪੁਰਸ਼) ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ ਹੈ।

ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਆਸ ਕਰਨਾ ਸੰਦੇਹ-ਮੁਕਤ ਚਿੰਤਨ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਅਕਤਿਤੱਵ ਅਲਪ-ਕਾਲੀ, ਸੀਮਿਤ, ਸਾਪੇਖ (ਸ਼ਰਤੀ) ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਨੇਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਜੋੜ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਜੇ ਸਦੀਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਾਲਗਤ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਮੇਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਫੇਰ ਉਸ ਨੂੰ 'ਅਕਾਲ' ਕਿਵੇਂ ਕਿਹਾ ਜਾਏਗਾ, 'ਅਨੰਦ' ਕਿਵੇਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਏਗਾ ? ਪੁਰਖੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤੋਂ ਕੇਵਲ ਇਹ ਭਾਵ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ 'ਚਿਤ' ਦਾ ਗੁਣ ਮੌਜੂਦ ਹੈ,—ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਚਿਤ-ਸਰੂਪ ਵਿਚ। ਪਰ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਸਤ-ਚਿਤ-ਆਨੰਦ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉਹ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਉਤੇ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਦੈਵੀ 'ਸਤ' ਜਾਂ ਹਸਤੀ, ਅਤੇ ਦੈਵੀ 'ਆਨੰਦ' ਜਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਮੌਜ, ਜੋ ਦੈਵੀ 'ਚੇਤਨਾ' ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਕਿਸੇ ਅਟੱਲ, ਸਰਬੱਗ, ਨਿਰਭਉ ਹਸਤੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਲੱਛਣਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੋਚਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਅਜੋਕੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਪੁਰਖੀ (Personal) ਪੱਖ ਉਤੇ ਭਰਵੀਂ ਝਾਤ ਪਾਈ ਹੈ। ਜਾਹਨ ਹਿੱਕ ਨੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੈਵੀ ਪੁਰਖ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ-ਜੁਲਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵੇਂ ਗਿਆਤਾ ਅਤੇ ਗਿਆਤ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਅੰਤਰਕ੍ਰਿਆ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ। ਪਰ, ਈਸ਼ਵਰ ਅੰਤਮ ਹਸਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਫ਼ਾਨੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹਸਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ 'ਪੁਰਖੀ' ਨਹੀਂ। ਫਿਰ ਵੀ, ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਪੁਰਖੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਨਿਜੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਚਾਈ ਹੈ। ਹਿੱਕ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ, ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਪੁਰਖ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਕਿਸੇ ਪਦਾਰਥਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਇਹ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਤੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਜੋੜ-ਮੇਲ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ, ਕਾਰਜ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਵਿਚ 'ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ' ਅਤੇ ਯਹੂਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ 'ਜੇਹੋਵਾ' ਦੇ ਪੁਰਖੀ ਬਿੰਬ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਏ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਇਹ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਬਿੰਬ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗੌਰਵ ਹੈ।

ਕਈ ਵਿਚਾਰਵਾਨਾਂ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ, ਮਾਨਵਰੂਪਵਾਦ ਅਤੇ ਪੁਰਖਵਾਦ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹਿਆ ਹੈ। ਮਾਨਵਰੂਪਵਾਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰੀ ਜੀਵਾਂ ਵਰਗੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਲਪਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਪੁਰਖਵਾਦ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜੀਵ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ 'ਮੈਂ' ਤੇ 'ਤੂੰ' ਦੇ ਪਰਸਪਰ, ਨਿਕਟੀ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਜੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਪੁਰਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਣ ਵਾਲੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ 'ਤੂੰ' ਕਹਿ ਕੇ ਸੰਬੋਧਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਜਾਹਨ ਫਿੰਡਲੇ ਧਾਰਮਕ ਜਗਤ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਤਮਾਵਾਂ, ਸਿੱਧ-ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਉਸ ਜਾਗਤ ਜੋਤੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨਾਲ ਇਕਰੂਪ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਭਾਰਤੀ

ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸੇਧ ਅਜੇਹੀ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ (ਆਤਮਾ) ਵਿਚੋਂ ਭਾਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕੋਈ ਅਜੇਹੀ ਓਪਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅਗਿਆਤ ਤੇ ਬੇ ਪਛਾਣ ਹੋਵੇ। ਜੇਕਰ ਅਫੁਰ, ਅਰੂਪ, ਨਿਰਗੁਣ ਨੇ ਕਦੀ ਸਫੁਰ, ਸਾਕਾਰ ਤੇ ਸਰਗੁਣ ਪੱਖ ਧਾਰਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ, ਤਾਂ ਭਗਤ ਕਿਸ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਆਰਾਧਨਾ ਕਰੇਗਾ ? ਬੰਦਾ ਕਿਸ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਕਰੇਗਾ ? ਭਗਤੀ-ਭਾਵ ਤੇ ਅਰਦਾਸ ਤਦ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਹਨ, ਜੇਕਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਨਾਲ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸੰਪਰਕ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਸਕੇ, ਪਰਸਪਰ ਹੁੰਗਾਰੇ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ।

ਸਿਰਕੱਢ ਸਮਕਾਲੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਏ.ਐਨ. ਵਾਈਟਹੈੱਡ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ-ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਹਨ। ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਇਕ ਪੱਖ ਅਜੇਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਸਦੀਵਤਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ; ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਕਿੰਤੂ, ਕੋਈ ਦਲੀਲ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ; ਉਹ ਆਪ ਸਾਰੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਾਈਟਹੈੱਡ ਨੇ ਪਰਾ-ਪੂਰਬਲਾ ਪੱਖ (Primordial nature of God) ਕਿਹਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਪੱਖ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਉਤਪੰਨ (ਸਿੱਟਾ) ਪੱਖ (Consequent nature) ਹੈ ਜੋ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਦਾ ਸਰੋਤ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸੇ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਵੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅਗੋਚਰ, ਸਦੀਵੀ ਪੱਖ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ 'ਸੰਭਾਵਨਾ' ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਨੇਕ, ਅਨੰਤ, ਸੰਭਵ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜੋ ਅਸੰਖਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲੈ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਵਾਲੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਪੁਲਾੜ-ਕਾਲ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ, ਵਿਆਪਕ ਪੱਖ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ 'ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ' ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਗਿਣੀਆਂ-ਚੁਣੀਆਂ ਯਥਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ, ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਡਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸੁਰੱਖਿਅਕ ਤੇ ਕਵੀ ਹਰ-ਦਮ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅੰਗ-ਸੰਗ ਹੈ, ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਪੱਖੀ, ਦੋ-ਰੁਖ਼ੀ ਹਸਤੀ ਇੱਕੋ-ਇਕ ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ, ਜੋ ਭਾਰਤੀ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਤੇ 'ਈਸ਼ਵਰ' ਦੇ ਦੋ-ਪੱਧਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਾਂਗ, ਏਕਤਾ-ਅਨੇਕਤਾ, ਗੁਪਤ-ਪਰਗਟ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ।

ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਬੂਤ

ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਧੁਰਾ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਹਿਤ ਉਹ ਸਬੂਤਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹਸਤੀ ਈਸ਼ਵਰ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਾਰਥਿਕਤਾ, ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ, ਕੀਮਤਪਰਕਤਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਜੋ ਦਲੀਲਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤਿੰਨ ਦਲੀਲਾਂ ਜਾਂ ਸਬੂਤ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹਨ : (1) ਹੋਂਦਪਰਕ ਸਬੂਤ; (2) ਵਿਸ਼ਵਕਾਰਨੀ ਸਬੂਤ (3) ਉਦੇਸ਼ਵਾਦੀ ਸਬੂਤ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਬੂਤ ਵੀ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਰਤੀ-ਹੋਂਦ,

ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ, ਉਪਯੋਗਤਾ, ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਬੂਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ।

ਹੋਂਦਪਰਕ ਸਬੂਤ : ਇਸ ਸਬੂਤ ਦਾ ਸਬੰਧ ਇਟਲੀ ਦੇ, ਗਿਆਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹੋਏ ਈਸਾਈ ਪਾਦਰੀ ਤੇ ਚਿੰਤਕ, ਸੇਂਟ ਐਨਸੈਲਮ ਨਾਲ ਹੈ। ਐਨਸੈਲੱਮ ਉਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਈਸਾਈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਗੱਸਟਾਈਨ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਨਵੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ, ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਚਾਈ (ਤੱਥ) ਰੂਪ ਵਿਚ, ਸਗੋਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ (ਕੀਮਤ) ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਜ਼ਾਮਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ। ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਪਰਕ ਦਲੀਲ (Ontological Argument) ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਤਰਕ (ਲੌਜਿਕ) ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ, ਐਨਸੈਲੱਮ ਦਾ 'ਸਬੂਤ' ਇੰਜ ਹੈ : ਕਿ ਰੱਬ 'ਅਜਿਹੀ ਹਸਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਵਡੇਰੀ (ਵਧੇਰੇ-ਮਹਾਨ) ਹਸਤੀ ਸੋਚੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ।' ਇਸ ਹਸਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ 'ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ।' ਮਹਾਨ ਹਸਤੀ ਤੋਂ ਉਸ ਦੇ ਦੋ ਭਾਵ ਸਨ : ਆਕਾਰ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਅਤੇ ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ। ਸਬੂਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ, ਮਹਾਨ ਤੋਂ ਮਹਾਨ, ਸਰਬੋਤਮ, ਸੰਪੰਨ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਜਿਹੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਨ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਦੇਕਾਰਤ ਨੇ ਇਸ ਸਬੂਤ ਨੂੰ ਇੰਜ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਕਿ ਕੋਈ ਪੂਰਨ ਹਸਤੀ ਹੀ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਅਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਪਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਕਿਸੇ 'ਆਦਰਸ਼ਕ' ਵਸਤੂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਕਿਆਸ ਅਸੁਭਾਵਕ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਆਦਰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਲਪੀ ਗਈ ਵਸਤੂ 'ਹੋਂਦ' ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਵੇ ? ਐਨਸੈਲੱਮ ਨੇ ਇਸ ਇਤਰਾਜ਼ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸ਼ੈ ਓਨੀ ਦੇਰ 'ਆਦਰਸ਼ਕ' ਤੇ 'ਪੂਰਨ' ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਉਸ ਵਿਚ ਹੋਂਦ ਸਮੇਤ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣ। ਸੋ, ਰੱਬ ਹੋਂਦ-ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਵਿਚ ਕਸਰ ਬਾਕੀ ਰਹਿ ਜਾਏਗੀ। ਪਿਛਲੇਰੇ ਚਿੰਤਕਾਂ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਕਾਂਟ ਨੇ ਹੋਂਦਪਰਕ ਸਬੂਤ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਿਆਂ ਐਨਸੈਲੱਮ ਦੀ ਸੋਚਣੀ ਦੀਆਂ ਤਰੁੱਟੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ। ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀਆਂ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ, ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਜਾਂ ਗੁਣ ਗਿਣਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਕੋਈ ਇਮਾਰਤ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਹੈ, ਪੀਲੇ ਰੰਗ ਦੀ ਹੈ, ਖੁਲ੍ਹੀ ਤੇ ਹਵਾਦਾਰ ਹੈ; ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਏ ਕਿ ਇਮਾਰਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਕੋਈ ਅਰਥ-ਪੂਰਨ ਕਥਨ ਹੋਵੇਗਾ ? 'ਪੀਲਾ' ਤੇ 'ਹੋਂਦਸ਼ੀਲ' ਇੱਕੋ ਕਿਸਮ ਦੇ ਗੁਣ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਹੀਂ। ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਗੁਣ ਕਹਿਣਾ ਹੀ ਗ਼ਲਤੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ 'ਹੈ' ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕੁਝ ਗੁਣ ਹਨ, ਤਾਂ ਹੋਂਦ-ਵਿਚ-ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਫ਼ਾਲਤੂ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ 'ਈਸ਼ਵਰ' ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਮਹਾਨਤਮ ਹਸਤੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਕਿਵੇਂ ਸਿੱਧ ਹੋ ਗਈ ? ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮੰਡਲ ਹੈ, 'ਹੋਂਦ' ਪੁਲਾੜ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੇ ਸ਼ੰਕਾ-ਗ੍ਰਸਿਤ ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਐਨਸੈਲੱਮ ਦੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ, ਉਸ ਦਾ ਸਬੂਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ 'ਸਿੱਧ' ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਇਹ ਗੱਲ ਵਖਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਾਕਿਈ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਉਪਾਸ਼ਕਾਂ ਦੇ ਆਤਮਕ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੋਵੇ। ਜੋ ਕੁਝ ਇਸ ਸਬੂਤ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਏਨਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ "ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ" ਇਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਕਥਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ,—ਤਾਰਕਿਕ ਕਥਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ, ਨਾ ਕਿ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਚਾਈ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਫਿੰਡਲੇ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ—'ਰੱਬ' ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ 'ਹੋਂਦ' ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ। ਰੱਬ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਤੇ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸੁਮੇਲ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਦੋ ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਕਲਪ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦਾ ਅਸਫ਼ਲ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਵਕਾਰਨੀ ਸਬੂਤ : ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਬੰਧੀ ਦੂਸਰਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਬੂਤ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਯਕੀਨੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਰਚਣਹਾਰ ਵੀ ਅਵੱਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੂਤ ਦਾ ਸਬੰਧ ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਈਸਾਈ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਐਕੁਆਈਨਸ ਨਾਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਅਰੱਸਤੂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਈਸਾਈ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਸਬੂਤ ਨੂੰ 'ਕਾਰਨੀ ਦਲੀਲ' (Causal Argument) ਦਾ ਨਾਮ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਇੰਜ ਹੈ : "ਹਰ ਘਟਨਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਅਵੱਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸੋ ਵਿਸ਼ਵ (ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ) ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਵੇਗਾ; ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਕਾਰਨ ਰੱਬ ਹੈ, ਸੋ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ।" ਇਸ ਦਲੀਲ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਸਭ ਕਾਰਨਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਮਿੱਥਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਰ ਚੀਜ਼ ਤੇ ਘਟਨਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਲਭਦੇ ਜਾਈਏ ਤਾਂ ਕਿਧਰੇ ਰੁਕਣਾ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ; ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚ-ਵਿਚਾਰ ਰੱਬ ਉਤੇ ਜਾ ਰੁਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ 'ਪ੍ਰਥਮ ਕਾਰਨ' ਪਰਵਾਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਐਕੁਆਈਨਸ ਦੀ ਦਲੀਲ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਾਮ 'ਵਿਸ਼ਵਕਾਰਨੀ ਦਲੀਲ' (Cosmological Argument) ਹੈ। ਇਸ ਸਬੂਤ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਅਰੱਸਤੂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਆਈ ਜਾਪਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹਰ ਹਰਕਤ ਜਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕੋਈ ਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਅਵੱਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਚਾਲਕਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਪਿਛਾਂਹ ਚਲਦੇ ਜਾਈਏ, ਤਾਂ ਰਬ ਹੀ 'ਪ੍ਰਥਮ ਚਾਲਕ' (Prime Mover) ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਥਮ ਚਾਲਕ ਆਪ ਪਰਿਵਰਤਨ-ਮੁਕਤ ਹੈ; ਹੋਰਨਾਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਸਰੋਤ ਤੇ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਪਰ ਆਪ ਕਾਰਨ-ਮੁਕਤ ਹੈ, ਅਹਿੱਲ ਹੈ, ਅਚੱਲ ਹੈ।

ਐਕੁਆਈਨਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ, ਐਨਸੈਲੱਮ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਂਦਪੂਰਕ ਦਲੀਲ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਉਸ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਰੱਬ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜੇ ਮਨ ਵਿਚ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਰੱਬ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ, ਵਸਤੂਪਰਕ ਹੋਂਦ ਕਿਵੇਂ ਸਿੱਧ ਹੋ ਗਈ ? ਹੋਂਦਪਰਕ ਸਬੂਤ ਲਈ ਅਪਨਾਈ ਗਈ ਵਿਧੀ ਗ਼ਲਤ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਨਾਲ ਸਾਡੀ ਸੰਮਤੀ ਹੀ ਹੋਵੇ। ਥਾਮਸ ਐਕਆਈਨਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪੰਜ ਦਲੀਲਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੀ 'ਪ੍ਰਥਮ ਅਚੱਲ ਚਾਲਕ'

ਦੀ ਦਲੀਲ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਦਲੀਲ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਸਰਬੱਤ ਪਾਸਾਰੇ ਦਾ ਕਾਰਿੰਦਾ ਤੇ ਕਾਰਨ ਦਸਦੀ ਹੈ। ਤੀਸਰੀ ਦਲੀਲ 'ਅੰਤਮ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹਸਤੀ' ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਚੌਥੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਕਰਤਾ ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ। ਪੰਜਵੀਂ ਦਲੀਲ ਕਿਸੇ ਚੇਤਨ, ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਹਸਤੀ ਦਾ ਕਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਨੇਮਬੱਧ ਵਿਉਂਤ ਵਿਚ ਚਲਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਥਾਮਸ ਦੇ ਸਬੂਤ ਵਿਚ, ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਕੀ ਹਰ ਵਸਤੂ ਤੇ ਘਟਨਾਂ ਦਾ 'ਕਾਰਨ' ਹੈ, ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਹੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚੋਂ ਹੋਂਦਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ।

ਇਸ ਕਾਰਨੀ ਦਲੀਲ ਦੀਆਂ ਤਰੁੱਟੀਆਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੁਆਂਦਿਆਂ, ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਕਾਰਨ ਜਾਂ ਸਰੋਤ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਦਿੱਕਤਾਂ ਹਨ ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ 'ਵਿਆਖਿਆ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਕਿਉਂ ਵਾਪਰ ਰਹੀ ਹੈ ? ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਕਾਲ-ਅਤੀਤ (ਅਕਾਲ) ਹਸਤੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਦੇਖ-ਰੇਖ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕਾਲ-ਚੱਕਰ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਕਾਰਨ ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਹੋਰ ਹੈ ਤੇ ਕਰਤਾ ਕਹਿਣ ਦਾ ਹੋਰ। ਕਰਤਾ 'ਰਚਨਾ' ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਘੜਨਹਾਰ ? ਕਰਤਾ ਤੋਂ ਇਹ ਭਾਵ ਵੀ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਜੇਹਾ ਕਾਰਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਦੇ ਜੋੜ-ਤੋੜ ਰਾਹੀਂ ਨਵੀਆਂ ਘਾੜਤਾਂ ਘੜਦਾ ਹੈ; ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵੀ ਆਖ਼ਿਰ ਉਸ ਦੀ ਐਸੀ ਹੀ ਘਾੜਤ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪ੍ਰਥਮ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਰੱਬ ਕਿਉਂ ਕਿਹਾ ਜਾਏ ? ਨਿਨੀਅਨ ਸਮਾਰਟ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਕਾਰਨੀ ਸਬੂਤ 'ਸਬੂਤ' ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ; ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਪੈਰਾਂ ਉਤੇ ਖੜੀ, ਸੁਤੰਤਰ ਦਲੀਲ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਪਾਸੋਂ ਅਪਰੰਪਰ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉਧਾਰੇ ਲੈਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਐਕੁਆਈਨਸ ਦੀ ਦਲੀਲ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਦਲੀਲਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਵੀ ਹੋਇਆ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਉਸ ਦੇ ਪੰਜ-ਪੱਖੀ ਸਬੂਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ।

ਉਦੇਸ਼ਵਾਦੀ ਸਬੂਤ : ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਜਿਸ 'ਸਬੂਤ' ਨੇ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਤੇ ਧਾਰਮਕ ਵਿਚਾਰਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ, ਉਹ ਉਦੇਸ਼ਵਾਦੀ (Teleological) ਸਬੂਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਉਂਤਕਾਰੀ ਦਲੀਲ (Argument from Design) ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਲੀਲ ਦੇ ਕੁਝ ਅੰਸ਼ ਥਾਮਸ ਐਕੁਆਈਨਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਨ। ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਵਿਲੀਅਮ ਪਾਲੇ ਨੇ ਇਸ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਰੰਗਨ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਉਸ ਨੇ ਕਿਹਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੰਤਰ ਦਾ ਇਕ-ਇਕ ਅੰਗ, ਜਿਵੇਂ ਅੱਖ ਦੀ ਬਣਤਰ, ਦੰਦਾਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ, ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਕੁਝ ਸੋਚ-ਸਮਝ ਕੇ, ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਯੋਜਨਾਕਾਰ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਰੱਬ ਆਪ ਹੈ। ਹਰ ਵਿਉਂਤ ਤੇ ਡੀਜ਼ਾਈਨ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਵਿਉਂਤਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਹਰ ਕਲਾਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਕੋਈ ਕਲਾਕਾਰ, ਫ਼ਨਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਹਰ ਮਸ਼ੀਨ ਦਾ ਕੋਈ ਘੜਨ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਇਸ ਦਲੀਲ ਦੀ ਸੇਧ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਉਂਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਕਿਸੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ, ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰੇ, ਉਦੇਸ਼ਵਾਦੀ ਦਲੀਲ ਵਿਗਿਆਨਕ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਇਹ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਕੋਈ ਜੁਗਤ, ਤਰਤੀਬ ਜਾਂ ਨਜ਼ਾਮ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨੇਮ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਸੰਕੋਚ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਉਪਜ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਮਕਸਦ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਗਤ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ (Order and Purpose) ਵਿਚੋਂ ਜੁਗਤ ਸਬੰਧੀ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵਿਚ ਸੰਮਤੀ ਹੈ, ਉਦੇਸ਼ ਸੰਬੰਧੀ ਨਹੀਂ। ਉਦੇਸ਼ਵਾਦੀ ਦਲੀਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਉਤੇ ਬਲ ਦੇਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਣੀ ਹੈ। (ਵਿਸ਼ਵਕਾਰਨੀ ਦਲੀਲ ਦਾ ਬਲ ਮਢਲੇ ਕਾਰਨ ਉਤੇ ਸੀ, ਜੋ ਕਿ ਅਤੀਤ ਜਾਂ ਬੀਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ।) ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਕੀ ਹੈ,—ਇਸ ਦਾ ਪੱਕਾ ਪਤਾ ਕੇਵਲ ਵਿਉਂਤਕਾਰ (ਈਸ਼ਵਰ) ਨੂੰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਮਹਾਨ ਬੋਧਕ ਸਮਰੱਥਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਇਸ ਵਿਰਾਟ ਜਗਤ ਨੂੰ ਕਮਾਲ ਦੀ ਜੁਗਤ ਨਾਲ, ਬਰੀਕਬੀਨੀ ਨਾਲ ਤੇ ਕਲਾਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਉਂਤਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਸਲਾਮ ਹੈ ਉਸ ਖੁਦਾਵੰਦ ਨੂੰ, ਮਹਾਨ ਕਲਾਕਾਰ ਨੂੰ ! ਇਸ ਦਲੀਲ ਦਾ ਈਸ਼ਵਰ ਇੱਕੋ-ਇਕ ਸਰਬੱਗ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸ਼ੰਕੇ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ।

ਵਿਸ਼ਵ ਨੇਮ-ਬੱਧ ਹੈ : ਇਹ ਤੱਥ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਈ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਨਿਯਮਿਤ ਤੇ ਬੇਤਰੰਤੀਬੀਆਂ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਨੇਮਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਏ ਤਾਂ ਕੀ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ? ਕਾਂਟ ਨੇ ਉਦੇਸ਼ਵਾਦੀ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਸਲਾਹਿਆ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਤਾਰਕਿਕ ਤਰੁੱਟੀ ਵੱਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੁਆਇਆ। ਇਹ ਦਲੀਲ ਸਿੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਵਿਸ਼ਵ ਇਕ ਮਸ਼ੀਨ ਹੈ ? ਪਰ ਮਸ਼ੀਨ ਤਾਂ ਮਸਨੂਈ ਜੰਤਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਕ ਜਾਂ ਵਧੀਕ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਮੰਤਵ ਲਈ ਘੜਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਦੈਵੀ ਕਲਾਕਾਰ ਨੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਦੇਣ ਹਿਤ ਤੇ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਸੁੰਦਰ ਜ਼ਾਤ ਦਾ ਵਿਖਾਲਾ ਪਾਉਣ ਹਿਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਸ਼ਮੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਰਮਜ਼, ਕੋਈ ਰਹੱਸ, ਕੋਈ ਪਵਿਤ੍ਰਤਾ ਨਜ਼ਰ ਆਈ ਹੈ; ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਿੱਤਰ ਜਾਪੀ ਹੈ; ਤੇ ਸਾਰਤ੍ਰ ਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਇਕ ਬੰਧਨ ਤੇ ਥਕਥਕੀ ਮਿਚਲਾਹਟ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਈ ਹੈ। ਆਲੋਚਕੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ (ਸਣੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵੇਦਾਂਤੀ ਰਾਮਾਨੁਜ) ਨੇ ਇਸ ਸੁਹਾਉਣੀ ਪਰ ਨਿਰਬਲ ਦਲੀਲ ਦਾ ਪੁਰਜ਼ੋਰ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਲੀਲ ਯਥਾਰਥਕ ਜਗਤ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਸਬੂਤ ਮਨੁੱਖੀ ਦਲੀਲਕਾਰੀ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਸਨ।

ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਰ ਸਬੂਤ

ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਬੂਤਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਬੂਤ ਵੀ ਉਪਲਬਧ

ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੇ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਬੂਤਾਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ-ਸਾਰ ਨਿਮਨ ਅੰਕਿਤ ਹੈ:

ਸ਼ਰਤੀ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਦਲੀਲ : ਐਕਆਈਨਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਕਾਰਨੀ ਸਬੂਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਕ 'ਅੰਤਮ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹਸਤੀ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਦੇ ਪਿਛੇ ਮੂਲ-ਕਾਰਨ ਤੇ ਪ੍ਰਥਮ ਚਾਲਕ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਿਆਸੀ ਗਈ ਸੀ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪਿਛੇ ਕਿਸੇ ਸੁਤੰਤਰ, ਬੇਸ਼ਰਤ ਹਸਤੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਅਨਿਵਾਰੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ। ਦੁਨਿਆਵੀ ਹੋਂਦਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਰਭਰਤਾ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਤੀ ਹੋਂਦਾਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਸੰਸਾਰਕ ਵਸਤੂ ਆਰਜ਼ੀ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਜੋ ਉਪਜਦਾ ਹੈ, ਅਵੱਸ਼ ਬਿਨਸਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ; ਜੇਕਰ ਆਰਜ਼ੀ ਹੋਂਦਾਂ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਤਾਂ ਕੋਈ ਸਦੀਵੀ, ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰ ਹੋਂਦ ਅਵੱਸ਼ ਹੋਵੇਗੀ। ਹਰ ਵਸਤੂ ਦੀ 'ਵਿਆਖਿਆ' ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਹਰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਿਰਭਰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹਸਤੀ ਉਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਹਸਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੂਸਰੀ ਹਸਤੀ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ, ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਆਪ ਹੈ, ਉਹ ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਦਲੀਲ ਨਿਰੋਲ ਤਰਕ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਹੈ। ਦਲੀਲ ਵਿਚ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਜਾਂ ਸਰੋਤ ਆਪ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਤੱਤ, ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰ ਹਸਤੀ ਹੈ; ਉਸ ਦੇ 'ਤਤ' ਨੂੰ 'ਹੋਂਦ' ਵਿਚ ਹੋਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਉਹ 'ਹੈ' ਤਾਂ ਦੁਨਿਆਵੀ—ਆਰਜ਼ੀ ਤੇ ਸ਼ਰਤੀ—ਹੋਂਦਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕਾਇਮ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਜੇ ਅੱਗ ਹੈ, ਤਾਂ ਚੰਗਿਆੜੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਪੂਰੀ ਹੈ। ਸ਼ਰਤੀ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ 'ਬੇਸ਼ਰਤ' ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਰਨੀ (ਮਕੈਨੀਕਲ) ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ 'ਹੋਂਦ' ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਕੀ ਸੀ, ਇਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕੀ ਸੀ ? ਉਦੇਸ਼ ਕਿਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਸੀ ? ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕੀ ਹੈ, ਇਹ ਕਿਸ ਦੀ ਮਨ-ਤਰੰਗ ਹੈ ? ਉਦੇਸ਼ਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਸੇਧ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ।

ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸ਼ਰਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਨਿਰਭਰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹਸਤੀ ਉਤੇ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਅਪਰੰਪਰ ਹੈ, ਨਿਰਪੇਖ ਹੈ। ਪਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਲਈ ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਿਉਂ ਹੈ ? ਇਹ ਬੇਸ਼ਰਤ ਜਾਂ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ? ਜੇਕਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ 'ਵਿਆਖਿਆ' ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ, ਤਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਿਉਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ? ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੇਵਲ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਕਲਾ-ਬਾਜ਼ੀਆਂ ਹਨ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਧਿਆਤਮਕ

ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਦਲੀਲਕਾਰੀ ਨਾਲ।

ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਦਲੀਲ : ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਕ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ, ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ, ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਲਵਾ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆ ਤੇ ਮਾਣਿਆ ਹੈ, ਸਰਬੋਤਮ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਝਾਤੀ ਪਾਈ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਮਾਣ ਜਾਂ ਸਬੂਤ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੱਕਾ ਨਿਸ਼ਚਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ, ਬੋਧਿਕ ਦਲੀਲਾਂ ਰਾਹੀਂ, ਜਾਂ ਕਰਾਮਾਤੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧ ਨਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਦੁੱਤੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕੋਈ ਗ਼ੈਬੀ ਮਿਠਾਸ, ਝਰਨਾਟ, ਅਕਹਿ ਰਸ ਤੇ ਅਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਪਲਾਂ ਲਈ ਸਦੀਵੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਉਪਰੰਤ, ਕਈਆਂ ਨੇ ਸਾਖਿਆਤ ਪਾਵਨ-ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਕਈਆਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸੱਤਯਮ, ਸ਼ਿਵਮ, ਸੁੰਦਰਮ ਦਾ, ਕਈ ਹੋਰਨਾਂ ਨੇ ਸਚਾਈ, ਸੁੰਦਰਤਾ, ਸਦਗੁਣ ਦਾ, ਜਾਂ ਅੰਤਮ ਅਗੋਚਰ ਹਸਤੀ ਨਾਲ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਂਝ ਹੈ,—ਨਿਜੀ, ਅੰਤਰਮੁਖੀ, ਆਤਮਪਰਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸਾਂਝ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੰਦੇਹ-ਮੁਕਤ ਆਧਾਰ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਨੁਭਵ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਇਸ ਵਰਗ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੱਕ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ, ਨਿਜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਇਹ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਵਿਵੇਕਹੀਣ ਅਤੇ ਅਵਿਗਿਆਨਿਕ ਹਨ, ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸਾਧਾਰਨ ਕੀਮਤ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਆਲੋਚਕ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਅਨੁਚਿਤ ਕਾਰਵਾਈ ਗਿਣਦੇ ਹਨ। ਜਾਹਨ ਹਾੱਸਪਰਸ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਦਲੀਲ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ ? ਜੇ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਕੀ ਈਸ਼ਵਰ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਕਰਤਾ ਹੈ ? ਇਹ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੋ ਗਿਆ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਮਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲਾ ਅਨੁਭਵ ਈਸ਼ਵਰ-ਪ੍ਰੇਰਤ ਹੈ ? ਹਰ ਧਰਮ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਇਕ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ? ਜੇ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਧਰਮ ਸੱਚੇ ਕਿਵੇਂ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ? ਸ਼ਾਇਦ, ਈਸ਼ਵਰ ਇੱਕੋ-ਇਕ ਹੈ, ਪਰ ਧਾਰਮਕ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਮਾਨਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ, 'ਅਨੁਭਵ' ਨੂੰ 'ਹੋਂਦ' ਦਾ ਸਬੂਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਵਿਲਿਅਮ ਜੇਮਜ਼ ਜੋ ਆਪ ਵੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਭੁਲੇਖਾ ਤੇ ਮਨੋਭਰਮ, ਜਾਂ ਨਿਰੋਲ ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਸੰਕਲਪਕਾਰੀ ਕਹਿ ਕੇ

ਛੁਟਿਆਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਡੂੰਘਾਣਾਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਭੂਤਾਂ, ਪਰੀਆਂ ਦੇ ਮਨੋ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਜਾਂ ਮਿਰਗੀ ਦੇ ਦੌਰਿਆਂ ਨਾਲ ਮੇਲਣਾ ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸਰਾਸਰ ਜ਼ਿਆਦਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਕਿ ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮਸਲ੍ਹਾ ਐਣ ਸਾਰਥਕ ਹੈ, ਸ਼ਰਧਾ, ਜਿਵੇਂ ਨਿਨੀਅਨ ਸਮਾਰਟ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ; ਜਿਸ ਮਾਮਲੇ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਨਿਸ਼ਚਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣਦੇ ਹੋਈਏ, ਉਥੇ ਸ਼ਰਧਾਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਅਕੀਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਕੰਮ ਵੀ ਸੁਆਰਦਾ ਹੈ,—ਜੋ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਮਝ-ਬੂਝ ਤੋਂ ਉਪਰ ਹੈ, ਉਹ ਰੱਬ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਰੱਬ ਮਨੁੱਖ ਦੇ 'ਅਗਿਆਨ' ਦੀਆਂ ਵਿੱਥਾਂ ਭਰਦਾ ਹੈ।

ਨੈਤਿਕ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਉਪਯੋਗਤਾ ਦੀ ਦਲੀਲ : ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕੰਮ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੀਵਨ ਲਈ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੈ। ਇਸ ਦਲੀਲ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਹਨ : ਇਕ, ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨੈਤਕ ਅਨੁਭਵ ਈਸ਼ਵਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ, ਨੈਤਕਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ, ਸੋ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਲਾਭ ਦੀ ਖ਼ਾਤਿਰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਰੂਪ : ਈਸ਼ਵਰ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਰਖਣਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਈਸ਼ਵਰ ਸੱਚ-ਮੁਚ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਹੋਇਆ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਰਖਿਆ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਰਹਿ ਜਾਵਾਂਗੇ ਜੋ ਕੇਵਲ ਸ਼ਰਧਾ ਵਾਲੇ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਰੂਪ ਉਪਯੋਗਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਲਵਾਦ (Pragmatism) ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੇ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ, ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਵਿਲੀਅਮ ਜੇਮਜ਼ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਦੁਆਈ।

ਕਾਂਟ ਦੇ ਨੈਤਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚ, ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਮਨੌਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਜੇਕਰ ਨੇਕ-ਕਰਮ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਇਵਜ਼ਾਨੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਯਥਾਰਥਕ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਵਾਲਾ ਈਸ਼ਵਰ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਕੌਣ ਹੋਵੇਗਾ ? ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਹਾਰਕ ਬੁੱਧੀ ਇਹ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸੁਚੇਤ, ਨੇਕੀ ਦੇ ਪੁੰਜ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਨਸਾਨ ਦੇ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਜੇ ਨੈਤਕਤਾ ਦੀ ਕੀਮਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਵੀ ਹੈ। ਰੈਸ਼ਡਲ ਦੀ ਦਲੀਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨੈਤਕ ਆਦਰਸ਼ ਕਿਸੇ 'ਮਨ' ਵਿਚ ਹੀ ਸਥਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਮਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਨੇਕੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ, ਨੈਤਕ ਨੇਮ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ, ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦਾ ਅੰਤਮ ਮਿਆਰ ਹੈ। ਕਈ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹੇ ਬਹੁਤ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਕ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਪਰਮ ਉਦੇਸ਼ ਨੈਤਕ ਹੈ; ਧਰਤੀ ਧਰਮ ਦੀ ਕਮਾਈ ਤੇ ਕਰਤੱਵ ਪਾਲਣ ਲਈ ਥਾਪੀ ਗਈ ਹੈ; ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਸਰਬੋਤਮ ਚੇਤਨਾ (ਈਸ਼ਵਰ) ਦੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਨੈਤਕ ਅਨੁਭਵ ਦੈਵੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰਦਾ ਹੈ।

ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨੁਕਤਾ-ਨਿਗਾਹ ਤੋਂ ਰੱਬ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੇਕੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਉਪਯੋਗੀ ਹੈ। ਪਰ, ਕੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਜਾਂ ਲਾਭ ਹੀ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚੀ ਕੀਮਤ ਹੈ ? ਧਰਮ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਸ ਦੀ ਸਚਾਈ ਕਰਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਕਿ ਲਾਭ-ਹਾਣ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ? ਦੂਸਰੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰ ਲੈਣ ਨਾਲ 'ਹੋਂਦ' ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ। ਈਸ਼ਵਰ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਨੇਕੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਸ਼ਰਧਾ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਜੇਕਰ ਦਲੀਲਕਾਰੀ ਨੂੰ ਪਾਸੇ ਰੱਖ ਕੇ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਰਾਹ ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਪਨਾ ਲਈਏ ਕਿ ਇਹ ਸਾਡੀ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ, ਔਖੀ ਘੜੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੀ ਸਾਡੀ ਢਾਰਸ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਮਨ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਹੋਣੀ ਅੱਗੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ ਤਾਂ ਉਹ ਹਥਿਆਰ ਸੁੱਟ ਕੇ ਰੱਬ ਦਾ ਆਸਰਾ ਹੀ ਭਾਲਦਾ ਹੈ,—ਤਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ, ਇਸ ਦੇ ਸੰਕਟਾਂ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਉਪਰਾਲਿਆਂ ਦਾ ਰੋਚਕ ਅਧਿਐਨ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਵੇਗਾ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਕਰੜੇ ਨਾਪਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਬੂਤ ਇਸ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ।

ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਦੀ ਦਲੀਲ : ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਤੁੱਛਤਾ, ਉਸ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਅਨਿਸਚਿਤਤਾ, ਅਤੇ ਸੰਕਟਮਈ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਤੌਖਲਾ ਅਕਸਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਉਚੇਰੀ ਅਤੇ ਅਤਿਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਕੋਈ ਹਸਤੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਤਕੰਦੀਰ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਲੋਕ ਇਸ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਕਰਾਮਾਤੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸੁਆਮੀ ਮੰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਵੈਸੇ ਤਾਂ ਕੁਦਰਤ ਆਪਣੇ -ਆਪ ਵਿਚ ਲਾਸਾਨੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਹੈ : ਇਸ ਦੇ ਨੇਮ-ਕਾਨੂੰਨ ਕਿਸੇ ਕਰਾਮਾਤ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ; ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਮਲ ਨੇ ਜੋ ਘਾੜਤਾਂ ਘੜੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੇ ਹਨ, ਤੇ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਰਾਹੀਂ ਸੰਭਵ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਸਭ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਲਾਜਵਾਬ ਚਮਕਤਕਾਰ ਹਨ। ਪਰ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸਾਧਾਰਨ ਗਤੀ ਤੋਂ ਉਲਟ ਜਦੋਂ ਕੋਈ 'ਅਨੋਖੀ' ਘਟਨਾ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਨੂੰ ਕਰਾਮਾਤ ਦਾ ਨਾਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਜੇਹੀ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਕਰਕੇ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਦੀ ਰੁਚੀ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਸ਼ੰਕਾਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਕਰਾਮਾਤ ਨੂੰ ਗੈਬੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਗਿਆਨ ਅਧੂਰਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਸਕਿਆ, ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਕਰਾਮਾਤ' ਮੰਨ ਬੈਠਾ ਹੈ।

ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ, ਜਾਂ ਘਟੋ-ਘੱਟ ਮਨੁਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ, ਆਸਾਧਾਰਨ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪਰ, ਕੀ ਹਰ ਆਸਾਧਾਰਨ ਤੇ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਘਟਨਾ ਕਰਾਮਾਤ ਹੈ ? ਅਤੇ ਕੀ ਕਰਾਮਾਤ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਚੁੱਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ? ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਹੈਰਾਨਕੁਨ ਘਟਨਾ ਵਾਪਰੇ ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਉਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਿਜੀ ਨੁਕਸਾਨ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕਰਾਮਾਤ

ਕਹਿਣ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਬੇਸ਼ਕ ਇਸ ਨਾਲ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਜਾਏ। ਗੰਭੀਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਕਰਾਮਾਤ ਦਾ ਵਾਪਰਨਾ ਅਜੇਹੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਕਿਸੇ ਅਟੱਲ, ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੋਣੀ ਦੇ ਮਾਤਹਿਤ ਨਹੀਂ ਚਲਦੇ, ਸਗੋਂ ਰੱਬ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਤੇ ਤਰੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸਾਧਾਰਨ ਘਟਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਕਰਾਮਾਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਰ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਨਿਵੇਕਲੀਆਂ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਬੰਧਤ ਰਵਾਇਤ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਆਪਣੇ ਪੈਗ਼ੰਬਰ, ਗੁਰੂ-ਪੀਰ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਜਾਂ ਅਥਾਰਿਟੀ ਦੇ ਬਲ-ਬੋਤੇ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਰਵਾਇਤੀ ਤੋਰ ਤੇ, ਚਿਰਕਾਲ ਤੋਂ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਕਿਸੇ ਕਰਾਮਾਤੀ ਘਟਨਾ ਦਾ ਉਲੇਖ, ਆਪਣੇ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਜ਼ਾਹਰੀ ਕਲਾ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰਾਮਾਤ ਦੀ ਦਲੀਲ, ਬੋਧਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਏਨੀ ਵਜ਼ਨਦਾਰ ਨਹੀਂ, ਜਿੰਨੀ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਚਿੰਤਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਰਾਮਾਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿਨ੍ਹਾਂ ਬੋਧਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਰਾਮਾਤ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਕੋਈ ਨੇਮ ਟੁੱਟਦਾ ਹੈ ? ਕੀ ਕੁਦਰਤ ਆਪਣੇ ਨੇਮਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਪਵਾਦ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ? ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੇ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਦੀਆਂ ਬਾਤਾਂ ਤੇ ਸਾਖੀਆਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਕਈ ਬਾਨੀਆਂ ਨੇ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਰਖਣ ਤੋਂ ਵਰਜਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਰਾਮਾਤ ਨੂੰ ਕਹਿਰ ਦੇ ਤੁੱਲ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਕਾਰੀ ਤੇ ਸਬਲ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ; ਇਸ ਨੂੰ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਕਿਸੇ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ, ਪ੍ਰਬੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮ ਜਾਂ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਅਪੀਲ ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਸਬੰਧਤ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਦੀਆਂ ਉਚਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ-ਸਰੋਤ ਹਨ।

ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਸਬੂਤ ਤੇ ਦਲੀਲਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਹਰ ਦਲੀਲ ਦਾ ਮੰਡਨ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਖੰਡਨ ਵੀ। ਕੋਈ 'ਸਬੂਤ' ਕਿਸੇ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨ ਪੈਰੋਕਾਰ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੱਸ ਸਕਿਆ ਕਿ ਹਾਂ, ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਵਾਕਿਈ ਹੋਂਦ ਹੈ । ਜੇ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਤਾਂ ਪੈਰੋਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਉਚੇਰਾ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ; ਤੇ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਵਿਚ ਅਕੀਦਾ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨ ਲਈ ਅੰਤਮ ਆਦੇਸ਼ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀਆਂ ਬੋਧਕ ਕਲਾਬਾਜ਼ੀਆਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਉਸ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਵਿਚੋਂ ਤਾਰਕਿਕ ਸਿੱਟੇ ਕਢੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਪੜਤਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਇ ਨੌਵਾਂ

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ

ਧਰਮ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ ਇਕ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਹੈ, ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਅਕੀਦਾ ਹੈ, ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਤੇ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ-ਸਰੋਤ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਉਦੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਧਰਮ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਮਝਿਆ ਤੇ ਪਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਧਰਮ ਮੀਮਾਂਸਾ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਕਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੋਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝੇ ਹਨ, ਕੇਵਲ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਸ਼ਾ-ਖੇਤਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਰ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਕੀ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਕੀ ਕੁਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ? ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਮੇਹਰ, ਦੈਵੀ ਆਵੇਸ਼, ਆਤਮਾ ਅਮਰ ਹੈ, ਅਰਦਾਸ, ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਆਦਿਕ ਕਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹਨ ਜੋ ਧਰਮ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ, ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਚੋਣਵੀਆਂ ਸਬੰਧੀ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚਾਰ ਨਿਮਨ ਅੰਕਿਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ।

ਬਦੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ : ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਈ ਬਦੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਹੁਤ ਵਡੀ ਚੁਣੌਤੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ, ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਬੁਰਾਈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਖਣ ਕਰ ਕੇ ਮਨ ਹੀ ਮਨ ਵਿਚ ਪਰੇਸ਼ਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ ਅਜੇਹੀ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਵਿਚ ਹੈ ਜੋ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਿਰਪਾ-ਸਰੂਪ, ਮਿਹਰਵਾਨ ਪ੍ਰਭੂ ਹੈ। ਉਹ ਸੋਚਦਾ ਹੈ : ਜੇਕਰ ਈਸ਼ਵਰ ਸਰਬ-ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਪਿਆਰਦਾ ਵੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਬਦੀ-ਬੁਰਾਈ, ਦੁਖ-ਸੰਤਾਪ, ਵਿਕਾਰ ਤੇ ਪਾਪ ਦੂਰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ? ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਹੀ ਕਿਉਂ ਕੀਤਾ ? ਉਸ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਸਮਰੱਥਾ ਕਿਸੇ ਚੰਗੇਰੇ, ਸੁਹਣੇ, ਬੁਰਾਈ-ਮੁਕਤ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵੀ ਤਾਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਸੀ ? ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ 'ਬੁਰਾਈਆਂ' ਵਿਚ ਕੁਝ ਕੁਦਰਤੀ ਆਫ਼ਤਾਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਹੜ੍ਹ, ਭੂਚਾਲ, ਵਬਾਈ ਬੀਮਾਰੀਆਂ, ਅਤੇ ਕੁਝ ਮਨੁੱਖੀ ਮੰਦਾਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲੀਆਂ ਨੈਤਕ ਬੁਰਾਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਜ਼ੁਲਮ, ਭੰਡੀ-ਪਰਚਾਰ, ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ। ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਹੈ, ਜੇ ਚਾਹੇ ਤਾਂ ਦੋਹਾਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੀ ਬੁਰਾਈ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਕਰ ਦੇਵੇ।

ਇਕ ਪ੍ਰਚਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਨੁਸਾਰ, ਨੇਕੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ, ਬਦੀ ਇਨਸਾਨ ਦੀ। ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਯੂਰਪੀਨ ਫ਼ਿਲਾਸਫਰ ਲਾਇਬਨੀਜ਼ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ ਹਸਤੀ ਮੰਨਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਅਧੂਰੀ ਤੇ ਅਪੂਰਨ। ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਭਾਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪੂਰਨ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਮੰਦੇ ਕਰਮ ਕਰਨ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਸੁਤੰਤਰ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਨੈਤਕ ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਣੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਰੱਬ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨੈਤਕ ਬੁਰਾਈ ਲਈ ਜ਼ਿਮੇਦਾਰ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਲਾਇਬਨੀਜ਼ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ, ਵਰਤਮਾਨ ਜਗਤ ਕੁੱਲ ਸੰਭਵ ਜਗਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਰਬੋਤਮ ਹੈ; ਈਸ਼ਵਰ ਇਸ ਤੋਂ ਘਟੀਆ ਜਗਤ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਜਗਤ ਦੀ ਜੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਉਹੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦੇਣਾ ਸੀ। ਸੋ ਬੇਸ਼ਕ ਸਾਡੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੇਕੀ ਤੇ ਬਦੀ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਨ ਹੈ, ਲਾਇਬਨੀਜ਼ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਅਤਿ ਉੱਤਮ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਦੀ ਖੁਲ੍ਹ ਹੈ : ਉਹ ਨੇਕੀ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਬਦੀ ਵੀ।

ਲਾਇਬਨੀਜ਼ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰ ਕੁਝ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੇ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਚੰਗਿਆਈ ਤੇ ਬੁਰਾਈ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ। ਕਾਂਟ ਨੇ ਆਪਣੇ 'ਨੈਤਕ ਭਾਈਚਾਰੇ' ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਵਿਚ ਨਿਰੋਲ ਸਦਾਚਾਰਕ ਨੇਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਬਾਰੇ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਨੇ ਬਦੀ-ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਹਿਤ ਦਿੱਤੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੁਰਾਈ ਉਤੇ ਵਿਜੈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਹਸ ਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੇਣ ਹਿਤ ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਵਧੇਰੇ ਬੁਰਾਈ ਵਲੋਂ ਘੱਟ ਵੱਲ ਜਾਣਾ, ਨੇਕੀ ਦੀ ਸੇਧ ਵੱਲ ਜਾਣਾ ਹੈ; ਕਈ 'ਪਾਪੀ' ਵਿਅਕਤੀ ਮਹਾਤਮਾ ਦੇ ਦਰਜੇ ਨੂੰ ਪੁੱਜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਹਨੇਰੇ ਤੋਂ ਉਜਾਲੇ ਵੱਲ ਮੂੰਹ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ; ਪਰ ਜੋ ਲੋਕ ਨੇਕੀ ਦਾ ਰਾਹ ਤਿਆਗ ਕੇ ਮੰਦਾਚਾਰ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ;, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਗ਼ਲਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੇਗਲ ਦਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਨੇਕੀ ਕੇਵਲ ਪੂਰਨਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਅਧੂਰਾ ਤੇ ਅਪੂਰਨ ਬਦੀ ਤੋਂ ਬਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜਦੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਕਿਆਸ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪਾਪ, ਵਿਕਾਰ, ਬੁਰਾਈ ਜਾਂ ਸੰਤਾਪ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਕੇਵਲ ਸਾਡੇ ਸੀਮਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ, ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਭਾਗ ਵਿਚ, ਸਾਨੂੰ ਬੁਰਾਈ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਬਦੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੀ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ : ਬਦੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਅਸਤਿੱਤਵ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਕੇਵਲ ਨੇਕੀ ਜਾਂ ਚੰਗਿਆਈ ਦਾ ਅਭਾਵ (ਗ਼ੈਰ-ਮੌਜੂਦਗੀ) ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਨੂੰ ਦੁਖ-ਭੁੱਖ, ਸੰਤਾਪ ਤੇ ਬੁਰਾਈ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਵਿਧਾਤਾ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਗੁੱਝਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਵੀ ਦਾਤੇ ਦੀ 'ਦਾਤ' ਹੀ ਹੋਵੇ। ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਰਣ-ਭੂਮੀ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਨੇਕੀ ਤੇ ਬਦੀ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਜਾਰੀ ਹੈ, ਪਰ 'ਰਾਵਣ' ਉਤੇ ਫ਼ਤਹ ਆਖ਼ਰਕਾਰ 'ਰਾਮ' ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਬੁਰਾਈ ਨੂੰ ਚੰਗਿਆਈ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਹਿਤ ਮਾਧਿਅਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਚਿੰਤਕਾਂ

ਦਾ ਕਿੰਤੂ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ,—ਰੱਬ ਨੂੰ ਮੰਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਲੋੜ ਕੀ ਹੈ, ਉਹ ਤਾਂ ਸਿੱਧ ਉਦੇਸ਼-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ? ਨਾ ਹੀ ਬੁਰਾਈ ਕੇਵਲ ਨੇਕੀ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਈ ਤਾਰਕਿਕ ਤੇ ਸ਼ਾਬਦਕ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਕੌੜੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ; ਦੁਖ-ਦਰਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵਿਆਪਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ : ਮਨੁੱਖ ਦੁਖ-ਸੁਖ ਦੇ ਬੰਧਨ ਵਿਚ ਬੱਧਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦੁਖ ਤੇ ਬਦੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਜਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਦੇਣ ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਤੱਥ ਵਲੋਂ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟਣੀਆਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਹੀ ਜਗਤ ਨੂੰ ਮਿਥਿਆ ਜਾਂ ਮਾਇਆ ਕਹਿ ਕੇ, ਇਸ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਹੀ ਬਦੀ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰੋਂ ਓਝਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ 'ਸਬੂਤਾਂ' ਵਿਚ ਇਕ ਉਦੇਸ਼ਵਾਦੀ ਸਬੂਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਿਉਂਤ (ਡੀਜ਼ਾਈਨ) ਸੰਕੇਤ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਉਂਤਕਾਰ ਅਵੱਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਬਦੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਈਸ਼ਵਰ ਏਨਾ ਪ੍ਰਬੀਨ ਤੇ ਕਲਾ-ਕੁਸ਼ਲ ਵਿਉਂਤਕਾਰ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਕ ਹੋਰ ਇਤਰਾਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਾਂ ਤਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੈ, ਤੇ ਜਾਂ ਮਿਹਰਵਾਨ ਹੈ : ਜੇ ਉਹ ਬੁਰਾਈ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਨਹੀਂ; ਜੇ ਦੂਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਰਦਾ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਮਿਹਰਵਾਨ ਕਿਵੇਂ ਹੋਇਆ ? ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਨਾਲ 'ਸ਼ੈਤਾਨ' (ਡੈਵਿਲ) ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ; ਨੇਕੀ ਦਾ ਜ਼ਿੰਮੇਂਦਾਰ ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਬਦੀ ਦਾ ਸ਼ੈਤਾਨ। ਪਰ ਕੀ ਸ਼ੈਤਾਨ ਏਨਾ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਉਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਕੋਈ ਵੱਸ ਨਹੀਂ ਚਲਦਾ ? ਕੀ ਦੋਹਾਂ ਮਹਾਂਬਲੀਆਂ ਨੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘੋਲ ਦਾ ਅਖਾੜਾ ਬਣਾ ਰਖਿਆ ਹੈ ? ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਦੈਵੀ ਰਹੱਸਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਲਪ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸੀਮਿਤ ਕਾਇਦੇ ਤੇ ਨਿਯਮ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹਨ। ਬਦੀ-ਬੁਰਾਈ ਕਿਉਂ ਹੈ ਤੇ ਕੀਕੂੰ ਹੋਈ ਹੈ ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਿਆਸ ਲਗ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਕਲਪਨਾ ਦੀਆਂ ਉਡਾਰੀਆਂ ਲੱਗ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਅੰਤਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰਣਾ ਸ਼ਾਇਦ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਆਤਮਾ ਅਮਰ ਹੈ : ਆਤਮਾ ਦੇ ਅਮਰ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਭ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਅਪਨਾਇਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕੋਈ ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ, ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਆਰਥਕ ਲਾਭ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੇ ਇੱਛਕ ਹਨ। ਉਹ 'ਰੂਹਾਂ' ਨੂੰ ਬੁਲਾ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਨਾਲ ਰੂਹਾਂ ਦਾ 'ਸੰਪਰਕ' ਕਰਵਾਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਆਪਣੀ 'ਫ਼ੀਸ' ਖਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਦੇ ਰੂਹਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਸ਼ੈ ਵਿਚ ਰੂਹ ਮੌਜੂਦ ਸੀ; ਇਹ ਰੂਹ ਮੁਰਦਾ ਸਰੀਰ ਪਾਸੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਪੱਥਰ-ਯੁਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਰੂਹ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਅਜੇ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਇਆ; ਪੁਰਾਤਨ ਮਿਸਰ ਦੇ ਲੋਕ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਕਬਰ ਵਿਚ ਦਫ਼ਨ ਕਰਨ ਵੇਲੇ 'ਉਸ' ਦੇ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਤੇ ਸੁਖ-ਆਰਾਮ ਦੀਆਂ ਸਹੂਲਤਾਂ ਵੀ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਪੁਰਾਤਨ ਯੂਨਾਨ ਦੇ ਆਰਫ਼ਿਕਾਂ ਨੇ ਰੂਹ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹਸਤੀ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੁਕਰਾਤ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪਾਂ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਸੁਕਰਾਤ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾਇ-ਮੌਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜ਼ਹਿਰ ਦਾ ਪਿਆਲਾ ਪੀਣ ਸਮੇਂ ਨਿਕਟਵਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਗੱਲ-ਬਾਤ ਕਰਦਾ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਉਥੋਂ

ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਕਰਾਤ-ਤੇ-ਪਲੈਟੋ ਅਨੁਸਾਰ, ਆਤਮਾ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇਸ਼ ਜਾ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ; ਆਤਮਾ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਨਹੀਂ; ਨੇਕ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦਾ ਹਸ਼ਰ ਬੁਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਮੌਤ ਪਾਸੋਂ ਡਰਦਾ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਜ਼ਿੰਦਾ ਰਹੇਗੀ।

ਆਤਮਾ ਦੇ 'ਅਮਰ' ਹੋਣ ਤੋਂ ਕੀ ਭਾਵ ਹੈ ? ਜੀਵ ਮਰਨਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਨਸ਼ਵਰ ਹੈ; ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨ-ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦਾ ਅੰਤ ਅਵੱਸ਼ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸ 'ਸ਼ਰਤੀ'' ਹੋਂਦ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉਤੇ ਕੋਈ ਬੇਸ਼ਰਤ ਹਸਤੀ ਅਜੇਹੀ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਸਥਿਰ ਹੈ, ਪਰਿਵਰਤਨ-ਰਹਿਤ ਹੈ, ਪੁਲਾੜ-ਕਾਲ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਜੇਕਰ ਜੀਵ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਐਸਾ ਤੱਤ ਜਾਂ ਅੰਸ਼ ਹੋਵੇ, ਜੋ ਕਾਲਗਤ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਬੰਧਨ ਵਿਚ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਬੇਸ਼ਰਤ ਹਸਤੀ ਵਾਂਗ ਜੀਵ ਦਾ ਉਹ ਤੱਤ ਵੀ ਕਾਲ-ਅਤੀਤ ਜਾਂ ਅ-ਕਾਲ ਹੋਵੇਗਾ; ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉਤੇ ਸਥਿਰ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਤੱਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਏਗਾ। ਅਜੇਹੇ ਤੱਤ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਹੀ ਆਤਮਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਅਮਰ' (ਮੌਤ-ਮੁਕਤ) ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ, ਕੀ ਅਮਰ ਆਤਮਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਭੁਲੇਖਾ-ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੈ ? ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਤਮਾ ਅਮਰ ਹੈ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਦਲੀਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈਆਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਵੀ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਹੈ : ਤੱਤ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਸਦੀਵੀ ਹੈ, ਅਕਾਲ ਹੈ; ਹੋਂਦ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਜਗਤ ਨਾਲ ਇਕ-ਮਿਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ; ਹਰ ਸ਼ੈ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਹਰ ਜੀਵ ਦੇ ਜਨਮ ਨਾਲ ਜਨਮਦਾ ਹੈ, ਮੌਤ ਨਾਲ ਬਿਨਸਦਾ ਹੈ।

ਅਮਰ ਆਤਮਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਟੇਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਧਾਰਨਾਵਾਦ/ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ (Idealism) ਦੀ ਮਨੌਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੇ ਕੇਂਦਰੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਤ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਪਦਾਰਥਕ। ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਕਿਸੇ ਪਦਾਰਥਕ ਦ੍ਰਵ (ਮਾਦੇ ਜਾਂ ਮੈਟਰ) ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀ ਅਮਰਤਾ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਸਾਧਾਰਨ ਅਨੁਭਵ ਅਨੁਸਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ, ਦੋਵੇਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤੱਥ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲ-ਸਚਾਈਆਂ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਪਨਾਉਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਮਾਨਸਕ ਤੱਥ ਹਕੀਕੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਕੇਵਲ ਭੁਲੇਖਾ, ਤਾਂ 'ਪਦਾਰਥਕ' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ 'ਮਾਨਸਕ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਰਨੀ ਪਏਗੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਜੇਕਰ ਪਦਾਰਥਕ ਤੱਥ ਹਕੀਕੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਭੌਤਿਕਵਾਦ (Materialism) ਦਾ ਫਲ਼ਸਫ਼ਾ ਪਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹੇਗਾ, ਅਤੇ ਮਨ ਜਾਂ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇਗਾ। ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਕ ਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ, ਕਿਸੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਤੱਤ ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ, ਜੋ ਮਨ ਤੇ ਮਾਦੇ ਦੋਹਾਂ ਸਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਆਤਮਾ ਅਮਰ ਹੈ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਅਜੇਹਾ ਆਧਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮਾ

(ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ) ਸਰੀਰਕ ਢਾਂਚੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਆਸੀ ਜਾ ਸਕੇ।

ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਿਚ ਸਰੀਰਕ ਤੇ ਮਾਨਸਕ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਨ ਹੈ। ਪਰ, 'ਮਨ' ਕਿਥੇ ਹੈ ? ਕੀ ਇਹ ਦਿਮਾਗ਼ 'ਵਿਚ' ਹੈ ? ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਨਿਜੀ ਸ਼ਨਾਖਤ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਿ ਸਰੀਰਕ ਦਿੱਖ ਤੋਂ ? ਉਸ ਦੀ 'ਮੈਂ' ਕੀ ਹੈ ? ਸਰੀਰ ਜਾਂ ਮਨ ? ਜੇਕਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (Consciousness) ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਢਾਂਚੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਅਸਤਿੱਤਵ ਮਾਨਸਿਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਜੋ ਯਾਦ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰਖੇਗਾ। ਪਰ, ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਨਿਰ-ਸਰੀਰ, ਦਿਮਾਗ਼ ਰਹਿਤ, ਅਦਿੱਖ 'ਮਨ' ਕਿਸ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਸ਼ਨਾਖਤ ਹੈ ? ਜੇਕਰ ਮਾਨਸਕਤਾ ਨੂੰ ਅਜੇਹੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੋਚਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਆਤਮਾ ਦੀ ਅਮਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਦਲੀਲ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਨਾ ਹੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਕਾਲਗਤ ਚਿਰੰਜੀਵਤਾ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ 'ਸਦੀਵੀ ਜੀਵਨ' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਕਾਲਗਤ ਹੋਂਦ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੀਮਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਅਨੰਤ ਤੇ ਅਕਾਲ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਸਕੇ।

ਆਤਮਾ ਅਮਰ ਹੈ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸੁਖਦਾਈ ਹੈ, ਸੁਖਾਵਾਂ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਵੁਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਤੱਤਪਰ ਹੈ। ਪਰ, ਕੇਵਲ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸਚਾਈ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਨਾ ਹੀ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਦਿਆਨਤਦਾਰੀ ਹੈ। ਕਾਂਟ ਨੇ ਆਤਮਾ ਦੀ 'ਅਮਰਤਾ' ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਆਵੱਸ਼ਕ ਮੰਨ ਲਿਆ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨੇਕ ਕਰਮਾਂ ਦਾ 'ਫਲ' ਕਿਸ ਨੂੰ ਭੁਗਤਾਇਆ ਜਾਏਗਾ ? ਕਾਂਟ ਨੂੰ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਵੀ ਲੋੜ ਪੈ ਗਈ ਤੇ ਚਿਰਜੀਵੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਵੀ; ਫਲ ਭੁਗਤਾਣ ਵਾਲੇ ਦੀ, ਤੇ ਫਲ-ਭੋਗਤਾ ਦੀ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਨੇਕੀ ਨਿਹਫਲ ਤੇ ਨਿਰਾਰਥਕ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ। ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਇਹ ਹੱਲ ਵੀ ਤਾਰਕਿਕ ਕਸਵੱਟੀ ਉਤੇ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਉਤਰਦਾ। 'ਸਦੀਵੀ ਜੀਵਨ' ਦੇ ਅਨੁਭਵ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਚਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਅਦੁਤੀ ਤੇ ਅਨੰਦਮਈ ਹੁਲਾਰਾ ਦੇਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹਨ, ਉਸ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ, ਆਤਮਾ ਦੀ, ਜੀਵਨ ਤੱਤ ਦੀ ਸਰਬੋਤਮ ਅਵਸਥਾ ਹੈ,—ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸਦੀਵਤਾ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ, ਸੀਮਿਤ ਦੀ ਅਨੰਤ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਹੈ, ਜੀਵ ਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਹੈ, ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਨਿਜੀ ਪਰਤਾਵਾ ਹੈ। ਕਲਾਕਾਰਾਂ, ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਨੇ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਅਮਰ ਆਤਮਾ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ।

ਰਹੱਸਵਾਦ : ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮੇ

ਰਾਹੀਂ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਤੇ ਸੰਚਾਰ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਬਾਨੀ ਪੈਗ਼ੰਬਰਾਂ, ਰਾਹਬਰਾਂ, ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਆਧਾਰਾਂ ਉਤੇ ਨਿਰਮਿਤ ਹਨ। ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਧਰਮ ਦਾ ਧੁਰਾ ਤੇ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਧਰਮ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਈਸ਼ਵਰ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ, ਨਿਰ-ਮਾਧਿਅਮ ਤੇ ਤੱਤਕਾਲੀ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਭਾਵ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ, ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਸੰਕਲਪਕਾਰੀ ਦਾ ਕੋਈ ਦਖ਼ਲ ਨਹੀਂ, ਈਸ਼ਵਰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਆਤਮਾ ਦਾ ਸਨਮੁਖ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਆਤਮਾ ਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਸੱਤਾ ਇਕ-ਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕੁਝ ਪਲਾਂ ਲਈ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ ਦਾ ਅਤਿ ਡੂੰਘਾ ਤੇ ਤੇਜੱਸਵੀ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਉਚਤਮ ਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਰੋਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਅਨੋਖੇ ਵਿਸਮਾਦ ਤੇ ਅਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਥਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਕਰੇ ਵੀ ਤਾਂ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਕੱਥਨੀ ਅਵਸਥਾ ਮਾਣਨ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਬਿਆਨਣ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਬੋਧ, ਉਚੇਰਾ ਗਿਆਨ ਤੇ ਚਾਨਣਾ ਦੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਰਮਜ਼ਾਂ ਖੋਹਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਗੂਹਜ ਤੇ ਰਹੱਸ ਸਮਝਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਸੰਪਰਦਾਈ ਤਕਨੀਕਾਂ ਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰ ਕੇ, ਵਿਭਿੰਨ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਦਾ ਆਗਮਨ ਹੋਇਆ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਆਸਨ ਤੇ ਯੋਗ-ਸਾਧਨਾ, ਬੰਧੇਜ ਤੇ ਵਰਤ, ਸੰਗੀਤ, ਕਾਵਿ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸਫ਼ਾਈ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਈ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਮਤਾਂ ਤੇ ਪੰਥਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਮਰਿਆਦਾ ਉਤੇ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਉਤੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਜੇਹੇ ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਚੱਤਮ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰਹੱਸ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਨੁਭਵ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਡੰਬਰ, ਕਰਾਮਾਤ, ਅਭਿਆਸ ਜਾਂ ਤਪ-ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਮੁਥਾਜ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਸੁੱਚੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਨਕਲੀ ਹਲਾਰੇ, ਵਜਦ, ਜੋਸ਼ ਤੇ ਜਜ਼ਬਾਤੀਪਣ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਦੇ ਪੱਛਮੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਰੁੰਡਲਪ ਔਟੋ, ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਅਰਬਿੰਦੋ ਘੋਸ਼ ਨੇ, ਨਿਜੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ, ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦੀ ਮਜ਼ਿੰਲ ਤੇ ਮਾਰਗ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਬੋਧਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਲੱਛਣ, ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਦਿਕ ਕਥਨ ਕੀਤੇ ਹਨ (ਜਿਵੇਂ, ਵਿਲੀਅਮ ਜੇਮਜ਼, ਈਵਲਿਨ ਅੰਡਰਹਿਲ, ਸਟੇਸ ਆਦਿਕ)।

ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਕੇਵਲ ਸ਼ਾਂਤੀ ਤੇ ਏਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ, ਇਸ ਵਿਚ ਚਕਾਚੌਂਧ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਤੇਜ ਤੇ ਭਿਆਨਕਤਾ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਕਈ ਵਾਰੀ ਅਚੰਭਿਤ ਤੇ ਭੈ-ਭੀਤ ਹੋਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਮਹਾਂ-ਸੁੰਨ (ਸ਼ਾਂਨਯ) ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਕਈ ਹੋਰਨਾਂ ਲਈ ਇਹ ਆਤਮ-ਸਮਰਪਣ ਦਾ ਅਵਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀਆਂ

ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ, ਈਸ਼ਵਰੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੁਦਰਤਭਾਵੀ ਤੇ ਆਤਮਭਾਵੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਪੈਹਲੀ ਕਿਸਮ ਵਿਚ ਜੀਵ ਦੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ-ਸੋਮੇ ਵਿਚ ਸਮਾ ਜਾਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਕਿਸਮ ਵਿਚ, ਦੈਵੀ-ਸੱਤਾ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਤਮਭਾਵੀ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੈਵੀ ਸੰਪਰਕ ਹਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਤਾਂਘ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਹੈਨਰੀ ਬਰਗਸਾਨ ਨੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਨੈਤਕਤਾ ਦੇ ਦੋ ਆਧਾਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਸੁੱਚੀ ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਦਸਿਆ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕਰਮਕਾਂਡ ਉਤੇ; ਨੈਤਕਤਾ ਦਾ ਸਹੀ ਆਧਾਰ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ, ਰਿਵਾਜੀ ਸਦਾਚਾਰ ਨਹੀਂ। ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਧਾਰਮਕ ਰਾਹਬਰ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਨੇਤਾ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਉਦਾਸੀਨ ਸੰਨਿਆਸੀ ਬਣ ਕੇ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਜਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਕਸਬ ਜਾਂ ਸੰਪਰਦਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਨਾਇਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੰਤਵਾਂ ਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਸਬੰਧੀ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਰਹੱਸਮਈ 'ਅਨੁਭਵ' ਤੇ 'ਵਲਵਲੇ' ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਸਚਾਈ ਬਾਰੇ ਸ਼ੰਕਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਨਿਜੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਇਸ ਵਲਵਲੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਉਹ ਇਸ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਾਰੇ ਨਿਰਣਾਜਨਕ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਨੇ ਬੌਧਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ, ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਗੁਣ-ਲੱਛਣ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਸ਼ਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਬੰਧਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਮਾਨਸਕਤਾ ਤੋਂ ਉਠਾ ਕੇ ਕਿਸੇ ਅਸਾਧਾਰਨ ਮਨੋਸਿਥਤੀ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਲੀਅਮ ਜੇਮਜ਼ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਚਨਾ 'ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ' ਵਿਚ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਚਾਰ ਗੁਣ-ਲੱਛਣ ਗਿਣਾਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਹਲੇ ਦੋ ਅਨਿਵਾਰੀ ਗੁਣ ਹਨ, ਪਰ ਬਾਕੀ ਦੋ ਵੀ ਰਹੱਸਮਈ ਦਸ਼ਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ:

(1) ਅਕੱਥਤਾ : ਵਿਲੀਅਮ ਜੇਮਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ, ਰਹੱਸਮਈ ਅਵਸਥਾ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਵਲਵਲੇ' ਦੇ ਦੇਸ ਦੀ ਗੱਲ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਬੁੱਧੀ-ਮੰਡਲ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਕਥਨੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਅਕੱਥ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਕੱਥਤਾ (ineffability) ਦਾ ਲੱਛਣ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਅਜੇਹਾ ਅਨੁਭਵ ਬਣਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰੇਮ ਜਾਂ ਬਿਰਹਾ ਦੀ ਕਸਕ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਅਨੁਭਵੀ ਹੀ ਮਹਿਸੂਸਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਾਸਤਵਕ ਅੰਤਰੀਵੀ ਪਹਿਚਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

(2) ਗਿਆਨਭਾਵੀ ਗੁਣ (noetic quality) : ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਚਾਹੇ ਮੂਲ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵੁਕਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਡੂੰਘੇਰੀ ਸਚਾਈ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਅਜੇਹੇ ਆਵੇਸ਼ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬੌਧਕ ਦਲੀਲ ਜਾਂ ਤਰਕ ਰਾਹੀਂ

ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਇਹ ਗਿਆਨਭਾਵੀ ਗੁਣ ਅਨੁਭਵੀ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਬਾਰੇ ਉਹ ਕਾਇਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

(3) ਛਿਨਭੰਗਰੁਤਾ (transience) : ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦੇਰ ਤਕ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਅਸਥਿਰ, ਅਲਪ-ਕਾਲੀ ਅਨੁਭਵ ਕੁਝ ਪਲਾਂ ਮਿੰਟਾਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ; ਕਦੀ ਵਿਰਲੀ-ਟਾਵੀਂ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਘੰਟਾ-ਭਰ ਵੀ ਕਾਇਮ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਪਿਛੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਵਾਪਸ ਆਪਣੀ ਸਾਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪਰਤ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਯਾਦ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਦੁਬਾਰਾ ਤਾਜ਼ਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਬੇਸ਼ਕ ਇਸ ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਤੇਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਓਨੀ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਉਜਾਗਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਇਹ ਛਿਨਭੰਗੁਰ ਅਨੁਭਵ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਮਾਨਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਅਮੀਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

(4) ਅਕਰਮਕਤਾ (passivity) : ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਬਲਵਾਨ, ਉਚੇਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਉਸ ਉਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਨਿਰ-ਇੱਛਤ, ਕਰਮਹੀਣ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਉਹ ਕੁਝ ਭਾਂਪਦਾ ਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਗ਼ੈਬੀ ਸ਼ਕਤੀ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਕਰਵਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਕਰਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਕੋਈ ਕ੍ਰਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਪਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਉਹ ਕਈ ਵਾਰੀ ਭਵਿੱਖ-ਬਾਣੀ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕੁਝ ਲਿਖ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਲੀਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਸਮਾਧੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਆਸਨ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਸ਼ਾ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਗੁਣ ਹੈ।

ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਤੀਕ : ਧਰਮ ਦਾ, ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਸਬੰਧ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਅੰਤਮ ਮੰਜ਼ਿਲ 'ਮੈਂ' ਤੇ 'ਤੂੰ' ਦੀ ਇਕਮਿਕਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਿਸੇ-ਨ-ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਪਨਾਇਆ ਗਿਆ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੋ-ਧਾਰੀ ਸ਼ਸਤਰ ਵਾਂਗ ਦੂਹਰਾ ਕਰਤੱਵ ਕਰਦਾ ਹੈ,—ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਸੀਮਿਤ ਜੀਵ ਨੂੰ ਅਸੀਮ ਦੈਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੋਧ ਵਿਚ ਤੋਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਅਨੰਤ ਹਸਤੀ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਦੀਵਤਾ ਨੂੰ ਜੇਕਰ 'ਸਾਗਰ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ, ਅਤੇ ਕਾਲਗਤ, ਸੀਮਤ ਜੀਵ ਨੂੰ 'ਬੂੰਦ' ਦਾ, ਤਾਂ ਸਾਗਰ ਵਿਚ ਬੂੰਦ ਦੇ ਰਲਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਜੀਵ ਤੇ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਸਾਗਰ ਵਿਚ ਬੂੰਦ' ਦਾ, ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ, ਸ਼ਾਬਦਕ ਤੌਰ ਤੇ, ਕੋਈ ਰਹੱਸਮਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਨੋਖੇ, ਅਗੰਮੀ ਅਨੁਭਵ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕੇਵਲ ਸ਼ਾਬਦਕ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਸਲ੍ਹਾ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਸੁਭਾ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਤੋਂ ਪਰੇਡੇ ਕਿਸੇ ਯਥਾਰਥ, ਕਿਸੇ ਤੱਥ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

'ਪ੍ਰਤੀਕ' ਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚ ਮਤ-ਭੇਦ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਗਣਿਤ ਤੇ ਹਿਸਾਬ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਪ੍ਰਤੀਕ (symbols) ਹਨ, ਨਾ ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ (signs), ਬੇਸ਼ਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਿਸਾਬੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਲ ਟਿੱਲਿਕ ਨੇ ਗਣਿਤ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ। ਉਸ ਨੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵੀ 'ਚਿੰਨ੍ਹ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਕਲਾ ਦੀ ਕ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕਮਈ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਕਈ ਚਿੰਨ੍ਹ ਕੁਦਰਤੀ ਜਾਂ ਸੁਭਾਵਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਬੱਦਲਾਂ ਦੀ ਗਰਜ ਮੀਂਹ-ਭਰੇ ਬੱਦਲਾਂ ਦੀ ਸੰਕੇਤਕ ਹੈ। ਕਈ ਹੋਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰਵਾਇਤੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਵਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਅਰਥ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਰਵਾਇਤੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਧਰਮ-ਸੰਪਰਦਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਜੋ ਸਬੰਧਤ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਤੇ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਭੂ ਤੇ ਭਗਤ ਦਾ ਸਬੰਧ ਦਰਸਾਣ ਹਿਤ ਨਰ-ਨਾਰੀ ਅਤੇ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨਿਤ ਹਨ, ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ 'ਪੇੜ' ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਹਰ ਕ੍ਰਿਤ ਨੂੰ 'ਸ਼ਾਖ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਭਾਰਤੀ ਤੇ ਸਾਮੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਧਰਮ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਮਨੋਰਥਾਂ ਹਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸਾਂਝਾ ਮਨੋਰਥ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਚੱਤਮ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ 'ਰੱਬ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬੁੱਧ-ਮਤ ਨੇ ਅੰਤਮ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ 'ਨਿਰਵਾਣ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ, ਜੋ ਰੱਬ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰਾਂ ਨੇ 'ਰੱਬ' ਦੇ ਬਦਲ ਵਿਚ ਸਰਬੋਤਮ ਹਕੀਕਤ, ਅੰਤਮ ਹੋਸਤੀ ਆਦਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਸੰਪੂਰਨ, ਸਰਬ-ਸਮਰੱਥ, ਸਰਬ-ਗਿਆਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਥਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਬੇਅੰਤ ਸ਼ਕਤੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨਾ। ਰੱਬ ਨਿਆਕਾਰ ਹੈ, ਕਿਰਪਾਲੂ ਹੈ, ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਪੁੰਜ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਾਨਵਰੂਪੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੇਕੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਣ ਹਿਤ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਔਟੋ ਨੇ ਰੱਬ ਦਾ ਡਰਾਉਣਾ ਤੇ ਕ੍ਰੋਧਵਾਨ ਸਰੂਪ ਵੀ ਚਿੱਤਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਿਚ ਭੈ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਪਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਾਬਦਕ ਵਰਣਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਰੂਪਕ, ਸੰਕੇਤ ਤੇ ਉਪਮਾਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਰਮਜ਼ ਹੈ, ਕੁਝ ਧੁੰਦਲਾਪਣ ਹੈ, ਕੁਝ ਸੰਦੇਹ ਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਹੈ।

ਧਾਰਮਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਰਹੱਸਮਈ ਪੱਖ ਸ਼ਰੋਮਣੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਗੁਹਜ ਤੇ ਰਹੱਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਕੁਝ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕੁਝ ਛੁਪਾ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਅੰਤਮ ਸਰੋਕਾਰ ਕੀ ਹੈ,—ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ 'ਅੰਤਮਤਾ' ਕੀ ਹੈ ? —ਇਸ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ਾਇਦ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਹੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਅੰਤਮ ਰਹੱਸ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਵਿਆਖਣ ਦੇ ਜਤਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਦਾਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪੁਕਾਰ 'ਸੁਣਦਾ' ਹੈ; ਪ੍ਰਭੂ ਕਿਸੇ ਪੈਗੰਬਰ ਜਾਂ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ 'ਪੁੱਤਰ'

ਬਣਾ ਕੇ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਭੇਜਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਮਈ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇੰਨ-ਬਿੰਨ ਸ਼ਾਬਦਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰੈਹਣ ਕਰਨਾ ਖ਼ਤਰੇ ਤੋਂ ਖ਼ਾਲੀ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਦੇ ਡੂੰਘੇਰੇ, ਰਹੱਸਮਈ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਅਤੇ ਅੰਤਮ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਰਹੱਸ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੋਧਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਇਤਿਹਾਸਿਕ-ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਪਰਮ-ਸਤਾ ਦੇ ਜਿਸ ਪਾਵਨ-ਪਵਿੱਤਰ ਪੱਖ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਸੱਚ-ਖੰਡ' ਰਾਹੀਂ, ਜਾਂ ਈਸਾ ਦੇ 'ਕਰਾਸ' (ਸੂਲੀ ਦੇ ਸੰਕੇ ਤ) ਰਾਹੀਂ, ਜਾਂ 'ਤ੍ਰਿਮੂਰਤੀ' ਰਾਹੀਂ, ਉਸ ਦੀ ਸਹੀ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਤੇ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ।

ਕਰਮ, ਮਿਹਰ, ਮੁਕਤੀ

ਕਰਮ—ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਅਰਥ ਵਿਚ 'ਕਰਮ' ਕੰਮ, ਕ੍ਰਿਆ ਜਾਂ ਧੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਧਾਰਮਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਪਰਤਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਵਿਚ, ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਨਿਯਮ ਵੈਦਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ 'ਰਿਤ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਉਦੈ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ 'ਕਰਮਮਯਮ' ਜਗਤ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਕਰਮ (ਕਾਰਜ) ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੀਮਾਂਸਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਨੂੰ ਸੰਗਠਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਰਮ ਜਾਂ ਹਰਕਤ ਹੀ ਹੈ। ਕਰਮ ਸਬੰਧੀ ਭਾਰਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਕਰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਜਗਤ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਸੱਤਾ ਨੇ, ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚੋਂ, ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ, ਅਤੇ ਰਿਤ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਜ਼ਾਮ) ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਟੱਲ ਕੁਦਰਤੀ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ 'ਹੁਕਮ' ਜਾਂ 'ਭਉ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਕਰਮ ਨੂੰ 'ਕਰਮ ਕਾਂਡ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਅਜੇਹੇ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਵੈਦਿਕ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਯੱਗ, ਬਲੀ, ਹਵਨ, ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਤੇ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਆਦਿਕ ਨਿਯਮਿਤ ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਰਮ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਲੇ ਦੁਖ-ਸੰਤਾਪ ਦਾ ਮੂਲ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ। ਕਰਮ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਾਲ-ਚੱਕਰ ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਉਤੇ ਵਸੀਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੁੱਧ-ਮਤ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਕਰਮ ਅਗਲੇ ਜਨਮ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਘਾੜਤ ਘੜਦੇ ਹਨ। ਗੀਤਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਸੰਸਾਰ-ਚੱਕਰ ਦੀ ਗਤੀ ਕਰਮ-ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰੀਰ-ਰੂਪੀ ਕੱਪੜਾ ਧਾਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਲਗਭਗ ਸਭ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਹੈ। ਨੈਤਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ, ਕਰਮ 'ਸ਼ੁਭ ਅਮਲ' 'ਉਦੱਮ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਜੀਵਨ-ਮਰਯਾਦਾ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। 'ਸ਼ੁਭ ਕਰਮ' ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਬੰਧੀ ਨੈਤਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮਤ-ਭੇਦ ਕਾਇਮ ਹਨ, ਪਰ ਕਰਮ ਨੂੰ ਕਾਰਿੰਦੇ ਦੀ ਮਨੋ-ਭਾਵਨਾ ਨਾਲੋਂ

ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਪਰਖਣ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਕਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨਧਾਰਾ ਨੇ 'ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ' ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਹਿਤ ਵਰਤ ਕੇ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ, ਕਰਮ-ਫਲ ਦਾ ਵਿਚਾਰ (ਜੋ ਫਲ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਭੋਗਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ); ਸੰਚਿਤ ਕਰਮ ਤੇ ਪ੍ਰਾਰਬਧ ਕਰਮ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ)—ਸਭ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਵਰਣਿਤ ਹਨ। ਕਰਮਵਾਦ ਨੂੰ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਮਿੱਥਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਕਾਰਜ ਦਾ ਕੋਈ-ਨਾ-ਕੋਈ ਕਾਰਨ (ਪਰੋਖ ਜਾਂ ਅਪਰੋਖ) ਅਵੱਸ਼ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਰ ਕਾਰਨੀ ਘਟਨਾ ਕਿਸੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਉਪਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਕਰਮ ਸਿੱਟੇ ਜਾਂ ਫਲ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਬਲੇ ਕਰਮਾਂ (ਲੇਖਾਂ) ਦੇ ਫਲ-ਸਰੂਪ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਸੂਖਮ ਸਰੀਰ ਉਤੇ ਉਕਰੇ ਹੋਏ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਭਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਉਹ ਸ਼ੁਭ ਤੇ ਅਸ਼ੁਭ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਕਰਮਵਾਦ ਨੂੰ ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਨਾਲ, ਆਵਾਗਵਣ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ, ਸਵੱਰਗ-ਨਰਕ ਨਾਲ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਇਦਾ-ਕਾਨੂੰਨ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਨੈਤਕ ਨਿਯਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਵਲੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸਗੋਂ ਦੋਵੇਂ ਨਿਯਮ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ, ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਵਡੇਰੇ ਨਜ਼ਾਮ ਦੇ ਜੁੜਵੇਂ ਭਾਗ ਹਨ।

ਆਵਾਗਵਣ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੋ ਹੋਰ ਸਬੰਧਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਮਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਰਮਵਾਦ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਜੋਕਾ ਵਿਗਿਆਨ ਜਨਮ-ਜਨਮਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਕਿ ਸੰਤਾਨ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਜਨਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਜੀਵ ਦੇ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਜਨਮ ਲੈਣ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਚੁਰਾਸੀ-ਲੱਖ ਜੂਨਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ, ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਪਰਵਾਨ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕਾਂ ਵਲੋਂ ਆਵਾਗਵਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਬਾਰੇ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਜੋ ਦਲੀਲ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ; ਪਰ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਸਬੰਧੀ ਕੋਈ ਨਿਰਣਾ-ਜਨਕ ਮਤ ਅਜੇ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਕਈ ਪੱਛਮੀ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦੇ ਗਹੁ ਨਾਲ ਘੋਖ ਰਹੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਕਈ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਇਸ ਮਸਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਪੁਰਾਤਨ ਯੂਨਾਨ ਵਿਚ ਪਲੈਟੋ ਆਵਾਗਵਣ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਸੀ, ਚਾਹੇ ਕਰਮਵਾਦ ਬਾਰੇ ਉਸ ਨੇ ਕੋਈ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਕਾਂਟ ਨੇ ਨੇਕੀ ਦਾ ਫਲ ਭੁਗਤਾਣ ਹਿਤ 'ਆਤਮਾ ਅਮਰ ਹੈ' ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨ ਅਗਲੇਰੇ ਜਨਮਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਪੁੰਨ-ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਫਲ-ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਮੇਹਰ—ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਜਾਂ ਕਿਰਪਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਈਸਾਈ-ਮਤ ਦੇ ਗ੍ਰੇਸ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ-ਸੂਫ਼ੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਮੇਹਰ ਦੇ ਕਰਮ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ

ਕ੍ਰਿਰਣ ਵਿਚ 'ਕਰਮ' (ਬਖਸ਼ਿਸ਼) ਦਾ ਅਰਥ ਉਸ ਕਰਮ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ, ਜੋ ਕਰਮਵਾਦ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡ, ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੈ। ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ 'ਕਰਮ' ਖ਼ੁਦਾ ਦੀ ਰਹਿਮਤ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਸ਼ਭਿਆਚਾਰਕ ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਸੰਕਲਪਕ ਭਿੰਨਤਾ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਬਾਈਬਲ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮੇਹਰ ਉਤੇ ਅਧਿਕ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ-ਮਿਹਰ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਨਿਜਾਤ ਦੁਆਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਪਾਪ ਬਖਸ਼ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਗ੍ਰੇਸ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਈਸਾਈਅਤ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਦੇਸ਼ ਹੈ। ਅੱਲਾਹ ਦਾ ਕਰਮ ਅਤੇ ਰਸੂਲ ਦੀ ਆਪਣੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਉਤੇ ਮੇਹਰ ਇਸਲਾਮੀ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮੰਜ਼ਿਲ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹਨ। ਹਿੰਦੂ ਰਵਾਇਤ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਉਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅਧਿਕ ਬਲ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਕਿਰਪਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਸੁਮੇਲ ਵਿਵੇਕ ਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਬੇਸ਼ਕ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਭਗਤ-ਜਨਾਂ ਦੀ ਰਖਿਆ ਹਿਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਦੇ, ਜਾਂ ਲੀਲ੍ਹਾ ਰਚਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਮੋਖ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਕਰਮ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਰਪਾ (ਨਦਰ-ਕਰਮ) ਨੂੰ ਨਹੀਂ।

ਭਾਰਤੀ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ, ਕਿਰਪਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਦੇਣ ਸਿੱਖ-ਧਰਮ ਨੇ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਮਿਹਰ ਸਮੁੱਚੇ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਜੀਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਵਾਤਾਵਰਣ, ਭੌਤਿਕ ਤੇ ਜੈਵਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ, ਸਾਹ ਲੈਣ ਲਈ ਆਕਸੀਜਨ ਸਮੇਤ ਸਹੂਲਤਾਂ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਮਈ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹਨ। ਦੂਸਰਾ ਰਹੱਸ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦਾਤਾਂ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਨੇ ਦਾਤ ਦੀ ਵਿਧੀ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਰੱਖੀ ਹੋਈ ਹੈ; ਉਸ ਉਤੇ ਕਿਸੇ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਨਹੀਂ ਚਲਦਾ; ਇਕ ਰਾਤਾਂ ਜਾਗ ਕੇ ਵੀ ਮੇਹਰ ਉਤੇ ਹੱਕ ਨਹੀਂ ਜਮਾ ਸਕਦੇ, ਇਕਨਾਂ ਨੂੰ ਸੁੱਤਿਆਂ ਉਠਾ ਕੇ ਦਾਤਾਂ ਵੰਡੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿਣਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਦਾ ਦੁਖ-ਭੁੱਖ ਦੀ ਮਾਰ ਵਗੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਤੋਂ ਵਿਰਵੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਦਾਤੇ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਦਾਤ ਹੀ ਹੋਵੇ, ਜਿਸ ਦਾ ਭੇਦ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ। ਸਿੱਖ-ਮਤ ਵਿਚ 'ਹੁਕਮ' ਲੋਚਕ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਨਿਯਮ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਥੇ ਭਗਤ-ਜਨਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੁਕਮੀ-ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਰੀਝਾ ਕੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ; ਪ੍ਰਭੂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਬੇਸ਼ੱਕ ਨਾ ਆਵੇ, ਆਪਣੇ ਪਿਆਰਿਆਂ, ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਿਹਰਵਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਸ਼ੁਭ ਤੇ ਅਸ਼ੁਭ ਕਰਮ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਸਾਰੀ ਗੱਲ ਕਰਮਾਂ ਉਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮੁੱਕਦੀ, ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਮੇਹਰ ਸਮਰੱਥ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲੀ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ, ਪਾਲ ਟਿੱਲਿਕ ਦੀ ਮੇਹਰ (ਗ੍ਰੇਸ) ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਕੀਤੀ ਵਿਚਾਰ ਅਧਿਕ ਮਹੱਤਤਾ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਮੇਹਰ ਨੂੰ ਹਕੀਕੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਨਿਆਂਸ਼ੀਲਤਾ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ, ਦੈਵੀ ਮੇਹਰ ਨਾਲ ਵਰੋਸਾਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸ਼ਰਧਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਸੋ, ਸ਼ਰਧਾ-ਭਾਵ ਦੈਵੀ

ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਖਿਆਤ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਉਤੇ ਨਜ਼ਰਿ-ਕਰਮ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸੁਰਤੀ ਤੇ ਸੋਝੀ ਬਖਸ਼ਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ-ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਨੈਤਕਤਾ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਹਸ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਮੇਹਰ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਢੋਆ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਮੰਗੇ, ਸੁਤੇ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਲ ਟਿੱਲਿਕ ਨੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਕਿ ਰੱਬੀ ਕਿਰਪਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਨ ਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੋਈ ਕਰਤੱਵ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਕਿਰਪਾ ਦੀ ਕੀਮਤ ਬੇਸ਼ਕ ਤਾਰੀ ਨਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਕੋਈ ਸ਼ਰਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੋ ਸਕੇ, ਫਿਰ ਵੀ ਕਿਰਪਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਨ ਲਈ ਨੈਤਕ/ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਰਮ ਦੀ ਲੋੜ, ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੇਧ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਮੁਕਤੀ—ਆਤਮਾ ਦਾ ਨਿਸਤਾਰਾ ਜਾਂ ਕਲਿਆਣ ਅਜੇਹਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਜੋ ਹਰ ਧਰਮ ਤੇ ਸੰਪਰਦਾ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਧਿਆਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿਜਾਤ ਕਿਵੇਂ ਹੋਵੇ ? ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇ ? ਜਾਂ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ-ਸੋਮੇ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਲਈ ਕਿਹੜੀ ਵਿਧੀ ਅਪਨਾਵੇ ?—ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉਤਰ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਾਰਗ ਉਲੀਕੇ ਅਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਵੇਹਵੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ। ਪਰ, ਨਿਜਾਤ ਜਾਂ ਛੁਟਕਾਰੇ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕੀ ਹੈ ? ਕੀ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਇੱਕੋ ਨਿਸ਼ਾਨੇ ਉਤੇ ਅਪੜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਜਾਂ ਮੋਕਸ਼, ਬੋਧੀ ਧਰਮ ਦਾ ਨਿਰਵਾਣ, ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਨਿਜਾਤ, ਅਤੇ ਈਸਾਈ ਮਤ ਦਾ ਨਿਸਤਾਰਾ (Salvation)—ਸਭ ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੈ ? ਕੀ ਮੋਖ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ? ਧਰਮ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥ ਉਤੇ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸੰਮਤੀ ਇਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵ 'ਵਿਯੋਗ' ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੈ, ਅਤੇ 'ਸੰਜੋਗ' ਲਈ ਤਾਂਘਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਵਿਛੜ ਕੇ ਆਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਿਲਾਪ ਦਾ ਚਾਹਵਾਨ ਹੈ; ਜਾਂ ਫਿਰ, ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ, ਮਨੁੱਖ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਆਪਣੇ 'ਅਸਲੇ' ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਅਰਥ-ਕਾਮ-ਮੋਕਸ਼ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ (ਚਾਰ ਪਦਾਰਥਾਂ) ਵਿਚ ਸਰਬੋਤਮ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਨਾਲ ਅੰਤਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਬੋਧੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, 'ਨਿਰਵਾਣ' ਸੰਤਾਪ-ਮੁਕਤ ਆਨੰਦਿਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਈਸਾਈਅਤ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਨਿਜ਼ਾਤ ਨੂੰ ਦੋ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੈਂਦੇ ਹਨ : ਇਸੇ ਜਨਮ ਵਿਚ ਅੱਲ੍ਹਾ-ਵਰੋਸਾਈ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਕਿਆਮ; ਅਤੇ ਕਿਆਮਤ ਦੇ ਦਿਨ ਜੰਨਤ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲੇ ਦੀ ਆਸ। ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ, ਜੀਵ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਦਸ਼ਾ ਆਦਰਸ਼ਨਕ ਨਹੀਂ, ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਵੱਲ ਵਧਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਮਸਲਿਆਂ ਤੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਉਹ ਉਲਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਉਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ-ਸਰੋਕਾਰ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੈ, ਤੇ ਉਸੇ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਨਿਜਾਤ ਜਾਂ ਨਿਸਤਾਰਾ ਹੈ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ, ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ

ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਵਿਸਮਾਦ ਹੀ ਉਚੱਤਮ ਲਕਸ਼ ਹੈ।

ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਹਨ; ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ, ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ, ਕਰਮ ਮਾਰਗ, ਅਤੇ ਰਾਜ-ਯੋਗ। ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਮਾਰਗ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਬੋਧਕਾਰੀ, ਭਾਵਨਾਕਾਰੀ ਅਤੇ ਇੱਛਾਕਾਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ। ਗਿਆਨਵਾਨ ਪੁਰਸ਼, ਜੋ ਆਪਣੇ ਅੰਤਮ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਬੋਧਕ ਵਿਕਾਸ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਨ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਤਰਕ ਤੋਂ ਉਚੇਰੇ ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਵ-ਚੇਤਨਾ ਵਾਲਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ, ਅੰਤਰ-ਧਿਆਨੀ ਮਗਨਤਾ ਵਾਲਾ ਰਹੱਸਵਾਦੀ, ਜਾਂ ਸਰਬ-ਗਿਆਤਾ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਯੋਗ ਰਾਹੀਂ ਭਾਵੁਕ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਲੀਨਤਾ ਭਗਤ ਨੂੰ ਮੁਕਤ-ਪਦ ਉਤੇ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਰਮ-ਮਾਰਗ ਦਾ ਪਾਂਧੀ ਸੇਵਾ ਤੇ ਉਪਕਾਰ ਦੇ ਨੈਤਕ ਕਾਰਜ ਰਾਹੀਂ ਕਰਮਯੋਗ ਦੀ ਪਦਵੀ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਹੈ। ਕਈ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਗਿਆਨ, ਭਗਤੀ ਤੇ ਕਰਮ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਨ ਮੁਕਤੀ ਮਾਰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਧਰਮ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਨਾਮ-ਮਾਰਗ ਜਾਂ ਸਹਿਜਯੋਗ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਰਾਜ-ਯੋਗ ਪਤੰਜਲੀ ਦੇ 'ਯੋਗਸੂਤਰ' ਵਿਚ ਦਰਸਾਏ ਸਰੀਰਕ-ਮਾਨਸਕ ਅਭਿਆਸਾਂ, ਆਸਨਾਂ, ਤੇ ਹਠ-ਤਪ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਮੁਕਤੀ-ਮਾਰਗ ਹੈ।

ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ, ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ, ਮੁਕਤੀ-ਮਾਰਗਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਨਿਸਤਾਰਾ, ਮੇਹਰ ਰਾਹੀਂ ਨਿਸਤਾਰਾ, ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚੇ ਰਾਹੀਂ ਨਿਸਤਾਰਾ (Salvation by knowledge, grace or faith) ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਭਾਰਤੀ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿ ਆਵਾਗਵਣ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰੇ ਜਾਂ ਭਵ-ਸਾਗਰ ਤੋਂ ਪਾਰ-ਉਤਾਰੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪੈਹਲ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਸੋਚਣੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇਹ ਡਰ ਨਿਰਮੂਲ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪਸ਼ੂ-ਪੰਛੀ ਦੀ ਜਾਤੀ-ਉਪਜਾਤੀ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈਣਾ ਪੈ ਜਾਏਗਾ; ਜੇਕਰ ਪੈ ਹੀ ਜਾਏਗਾ, ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਭੈ-ਭੀਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਕੀ ਗਲ ਹੈ ? ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਿੰਨ੍ਹਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਹੋਣੀ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਭਗਤੀ-ਭਾਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਤ ਆਦਰਸ਼-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਨਾਤਨੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਤਿਆਗਿਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਆਸਾਮ ਦੇ ਸੰਤ ਸ਼ੰਕਰਦੇਵ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ—'ਮੈਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ, ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਮੁਕਤੀ ਮੰਗਦਾ ਹਾਂ।' ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਰਾਜੁ ਨਾ ਚਾਹਉਂ, ਮੁਕਤਿ ਨਾ ਚਾਹਉਂ, ਮਨਿ ਪ੍ਰੀਤ ਚਰਨ ਕਮਲਾ ਰੇ।'

ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਬੰਧਨ ਸਬੰਧਤ ਵਿਚਾਰ ਹਨ। ਮੁਕਤੀ ਤਦ ਹੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਜੇ ਜੀਵ ਬੰਧਨ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਭਾਵ 'ਸਰੀਰ' ਦਾ (ਭੌਤਿਕ) ਬੰਧਨ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੁਕਤੀ ਵਾਕਈ ਮੌਤ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਦੋਂ ਸਰੀਰ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ। ਜੇ

'ਮਾਇਆ' ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਗਿਆਨ, ਸੰਸਾ, ਸੰਕੀਰਨਤਾ ਨੂੰ ਗਿਆਨ, ਸਹਿਜ, ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕਰਨਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਬੰਧਨ 'ਹਉਮੈਂ' ਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਇਲਾਜ, ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਦਸਿਆ ਹੈ, ਕਾਰਗਰ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ—'ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੁ ਸੁ ਆਖੀਐ, ਜਿਸ ਵਿਚਹੁ ਹਉਮੈ ਜਾਇ।' ਇਸ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਸਰੀਰਕ ਮੌਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮੌਤ ਦੇ ਭੈ ਉਤੇ ਵਿਜੈ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ; ਜੀਵਨ-ਭਾਵ ਤੋਂ ਮੌਤ (ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦਾ ਜੀਵਨ) ਹੈ; ਸੀਮਿਤ ਤੇ ਕਾਲਗਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਅਨੰਤ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼, ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਅਜੇਹਾ ਦੈਵੀ ਜੀਵਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਜੋ ਹੁਣੇ-ਤੇ-ਇਥੇ ਦੀ ਸੰਕੀਰਨਤਾ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵ-ਮਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਸੰਤੁਲਿਤ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਜਾਂ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਧਰਮ ਤੇ ਸਦੀਵੀ ਅਨੰਦ, ਵਿਸਮਾਦ, ਆਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ, ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸੁੱਚੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾ, ਸੇਵਾ ਤੇ ਉਪਕਾਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਵੀ ਮੇਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ, ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪਹਿਲੀ ਥਾਂ ਉਤੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਉਤੇ।

ਹੁਕਮ - ਰਜ਼ਾ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ

ਮਨੁੱਖੀ ਤਕਦੀਰ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਅਜੇਹੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਲਗਭਰ ਹਰ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਕ ਨੂੰ ਟੁੰਬਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਮਤ-ਭੇਦ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਤੁਰੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਤਕਦੀਰ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਅਨੇਕ ਪੈਹਲੂ ਹਨ : ਇਸ ਨੂੰ ਘੜਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਿਹੜੀ ਹੈ ? ਇਸ ਉਤੇ ਵਸੀਕਾਰ ਕਿਸ ਦਾ ਹੈ ? ਕੀ ਇਹ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਿ ਬਦਲੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ? ਤਕਦੀਰ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੁਮੇਲ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ? ਕੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤਕਦੀਰ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਹੋਣੀ ਦਾ ਹੀ ਭਾਗੀ ਹੈ ? ਤਕਦੀਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ ਜਾਂ ਸਮੂਹਕ ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਬੰਧਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਰਣਾ-ਜਨਕ, ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਉੱਤਰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਿਆ, ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਹੋਣੀ ਤੇ ਤਕਦੀਰ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ, ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਪਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਬਹੁ-ਸੰਮਤੀ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਤਕਦੀਰ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਨੇੜਲਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। 'ਹੋਣੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਹੈ।' ਇਹ ਧਾਰਨਾ, ਜੋ ਹੋਣੀ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਜੋੜਦੀ ਹੈ, ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜਾਹਨ ਡਿਊਈ, ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ, ਤਕਦੀਰ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਤੇ ਪਰਬੰਧਕ ਈਸ਼ਵਰ ਆਪ ਹੈ, ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਤਕਦੀਰ ਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਹੋਣੀ ਦਾ। ਈਸ਼ਵਰ-ਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ, ਸੰਭਾਲ ਤੇ ਸੰਘਾਰ ਦੈਵੀ ਇੱਛਾ

ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ, ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਨਜ਼ਾਮ ਤੇ ਵਿਧਾਨ ਈਸ਼ਵਰੀ ਸੱਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ; 'ਉਸ' ਦੇ ਹੁਕਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪੱਤਾ ਨਹੀਂ ਹਿਲ ਸਕਦਾ। ਈਸ਼ਵਰ ਆਪ ਹੀ ਕਰਨ-ਕਰਾਵਣਹਾਰ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕੁਝ ਵੀ ਅਖਤਿਆਰ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਪੂਰਨ ਸੁਤੰਤ੍ਰਤਾ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਨੰਦ-ਸਰੂਪ, ਮੌਜ, ਨਿਰ-ਭਉ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹਰ ਘਟਨਾ ਦੈਵੀ ਇੱਛਾ (Divine Will) ਅਨੁਸਾਰ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਰਜ਼ਾ, ਭਾਣਾ, ਹੁਕਮ ਆਦਿਕ ਨਾਮ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਦੈਵੀ ਇੱਛਾ ਜਗਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਿਯਮਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਚਲਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪਰਪੰਚ-ਜਗਤ ਦਾ ਵਿਵਕੇਸ਼ੀਲ ਪੈਹਲੂ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਕਾਨੂੰਨ ਜਾਂ ਨੇਮ ਨੂੰ 'ਹੁਕਮ' (Divine Ordinance) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਹੀ ਦੈਵੀ ਇੱਛਾ ਹੈ, ਤੇ ਹੁਕਮ ਹੀ ਫੁਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਭ ਕਾਸੇ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋਇਆ।

ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ ਇਕ ਪਾਸੇ ਦੈਵੀ ਇੱਛਾ ਤੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਖੇਡ ਨੂੰ ਪ੍ਰਬਲ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਵਿਅਕਤੀ ਉੱਕਾ ਹੀ ਸੁਤੰਤਰ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਉਹ ਨੇਕੀ ਤੇ ਬਦੀ ਵਿਚ ਤਮੀਜ਼ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰੇਗਾ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਕਰਮ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਦਾਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋਵੇਗਾ ? ਉਸ ਨੂੰ ਕਰਮਾਂ ਦਾ "ਫਲ" (ਸੁਖ/ਦੁਖ) ਜਾਂ ਇਨਾਮ ਤੇ ਦੰਡ ਕਿਵੇਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣਗੇ ? ਧਰਮ ਸਦਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੇਕੀ ਦੇ ਰਾਹ ਉਤੇ ਤੁਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਵੱਸ਼ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਪਾਸ ਇਸ ਉਪਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਉਹ ਸਵਾਧੀਨ ਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਉਸ ਦਾ ਹਰ ਕਰਮ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮਿਥਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਜਾਂ ਇਸ ਉਤੇ ਅਮਲ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਾ ਰਹਿੰਦਾ। 'ਨੇਕੀ ਕਰੋ'—ਵਿਚ ਇਹ ਅਰਥ ਛੁਪਿਆ ਪਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਤੁਸੀਂ' ਨੇਕੀ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ, ਸਮਰੱਥ ਹੋ। 'ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹੁਕਮ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਤਤੰਤਰ-ਇੱਛਾ ਸੁਜੋੜ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਲਿਆਂਦੇ ਜਾਣ ? ਜੇ ਸੁਜੋੜ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸ ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਅਪਨਾਇਆ ਜਾਵੇ ?

ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਹੁਕਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਮਿਲਦੇ-ਜੁਲਦੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪਰਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਮ ਨਿਯਤੀਵਾਦ (Determinism) ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ, ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਹਰ ਘਟਨਾ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੇ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ, ਨਿਯਤ ਤੌਰ ਤੇ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਅਚੇਤ ਹੋਣੀ ਆਪਣੇ ਨਿਯਮਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਗ੍ਰੈਹਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਚੇਤ ਹੋਣੀ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨੇਮਾਂ ਵਿਚ ਪਲਟ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਜਗਤ-ਰਚਨਾ ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੋਈ ਹੈ, ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਿਆ-ਬੁਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਜਗਤ ਦੀ ਮੁਕੰਮਲ ਸਥਿਤੀ, ਇਸ ਦੇ ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਦੀ ਗਤੀ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਪੂਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਉਹ ਜਗਤ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਸਹੀ ਨਕਸ਼ਾ ਉਲੀਕ ਸਕਦੇ

ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਗਤ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨੇਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿਚ ਨਾ ਕੋਈ ਇਤਫ਼ਾਕ ਹੈ, ਨਾ ਆਪ-ਹੁਦਰਾਪਨ। ਚਾਂਸ ਜਾਂ ਇਤਫ਼ਾਕ ਸਾਡੀ ਬੇਸਮਝੀ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ।

ਨਿਯਤੀਵਾਦ ਦੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨੁਕਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਪਾਤਰ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਿਯਤੀਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਜਗਤ ਵਿਚ 'ਨੇਮਬੱਧਤਾ' ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਬੇਸ਼ੱਕ 'ਉਦੇਸ਼' ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਨਿਸ਼ਚੇ ਨਾਲ ਕੁਝ ਨਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਧਰਮ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਜਗਤ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਮਨੋਰਥ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਿਚ ਸੰਮਤੀ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੈ। ਪਰ, ਸਾਇੰਸ ਕੇਵਲ ਨੇਮਬੱਧਤਾ (ਵਿਧਾਨ) ਦੀ ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਦੂਜੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ, ਕਿ ਨਿਯਤੀਵਾਦ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਆਵੱਸ਼ਕ ਨਹੀਂ; ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ 'ਈਸ਼ਵਰ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਕੰਮ ਚੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਜਗਤ ਦਾ ਕਰਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਨੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਨੇਮਬੱਧ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਉਸੇ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੋਧਕ ਸਮਰੱਥਾ ਬਖ਼ਸ਼ੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਨੇਮਬੱਧਤਾ ਦੀ ਸੂਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਈਸ਼ਵਰ ਸਰਬੱਗ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਗਤ ਵਿਚ ਕੀ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੈਵੀ-ਗਿਆਨ ਦਾ ਨਿਯਤੀਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਉਤੇ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ।

ਮੂਲ-ਰੂਪ ਵਿਚ, ਨਿਯਤੀਵਾਦ ਪਦਾਰਥਕ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਫ਼ਿਜ਼ਿਕਸ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਪਰ, ਕੋਈ ਵਿਆਪਕ ਨਿਯਮ ਕੇਵਲ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਪਰਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਿਯਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਹੋਇਆ, ਕਿ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਕ੍ਰਿਆ ਦਾ 'ਕਾਰਨ' ਲੱਭਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਕੋਈ ਘਟਨਾ, ਕੋਈ ਕ੍ਰਿਆ 'ਅਕਾਰਨ' ਨਹੀਂ ਵਾਪਰਦੀ, ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਦੇ ਕੁਝ ਆਧਾਰ ਹਨ, ਚਾਹੇ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਹੋਣ, ਚਾਹੇ ਅਚੇਤ ਮਨ ਵਿਚ, ਤੇ ਚਾਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿਚ, ਪੁਸ਼ਤਾਂ ਤੋਂ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਵਿਚ। ਚੁਗਿਰਦੇ ਤੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਉਸ ਦੇ ਮੰਤਵ, ਲੋਚਾਵਾਂ ਤੇ ਇਰਾਦੇ ਸਭ ਮਿਲ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਪਾਸੋਂ ਕਰਮ ਕਰਵਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਕਰੜੇ ਨਿਯਤੀਵਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ; ਉਹ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕ੍ਰਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਕਰਮ ਅਨੇਮੀ ਨਹੀਂ; ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹਰ ਘਟਨਾ ਵਾਂਗ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਰ ਕਰਮ ਦੀ ਨੇਮਬੱਧ ਵਿਆਖਿਆ ਸੰਭਵ ਹੈ। 'ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ' ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ।

ਨਿਯਤੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਨੂੰ ਅਨਿਯਤੀਵਾਦ (Indeterminism) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਸਬੰਧ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਹਾਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਉਤੇ ਰੋਸ਼ਨੀ ਪਾਈ ਹੈ। ਮਕਾਲੀ ਫਲਸਫੇ ਵਿਚ, ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦ ਨੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉਤੇ ਬਲ ਦੇ ਕੇ, ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ, ਅਨਿਯਤੀਵਾਦ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਕੇ ਲ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੱਤਾ। ਕੁਝ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤਾਵ । ਕਿ ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪੂਰਨ ਨੇਮਬੱਧਤਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਅਤੇ ਪਰਮਾਣੂ ਆਪਣੇ ਧ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਜਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿਚ 'ਸੁਤੰਤਰ' ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨ ੀ ਮੂਲ-ਮਨੌਤ ਨੂੰ ਹਿਲਾ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ। ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਅਨਿਯਤੀਵਾਦ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਰਦਿਆਂ, ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਵਿਰੁੱਧ ਤਾੜਨਾ ਕੀਤੀ। ਾਲੋਚਕਾਂ ਵਿਚ ਆਈਨਸਟਾਈਨ ਅਤੇ ਬਰਟ੍ਰੰਡ ਰੱਸਲ ਜਿਹੇ ਵਿਗਿਆਨੀ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਾਮਲ ਹਨ।

ਅਨਿਯਤੀਵਾਦ ਬਾਰੇ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਿਆਂ,ਆਈਨਸਟਾਈਨ ਨੇ ਕਿਹਾ—"ਕੁਆਂਟਮ ਫ਼ਿਜ਼ਿਕਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ 'ਨਿਜ-ਪਰਕ' ਅਨਿਯਤੀਵਾਦ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਡੀ ਾਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਕੱਲੇ-ਇਕੱਲੇ ਪਰਮਾਣੂ ਦਾ ਪੰਧ ਵਾਚ ਨਹੀਂ ਕਦੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਤੀ ਬਾਰੇ ਪੇਸ਼ੀਨਗੋਈ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ।" ਉਸ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਰਤ ਰਹੀ ਨੇਮਬੱਧਤਾ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰੀ। ਰੱਸਲ ਨੇ ਵੀ ਨਿਯਤੀਵਾਦ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਦਿਆਂ ਕਹਾ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ ਇਸ ਨਿਯਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਨਿਯਤੀਵਾਦ ਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਨੇਯਤੀਵਾਦ ਦੀ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਦਰਸਾਣ ਦੀ ਕਿ ਨੇਯਤੀਵਾਦ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ। ਨਿਯਤੀਵਾਦ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਬੀਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨੇਰਧਾਰਤ ਹੋਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਰਤਮਾਨ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੋਵੇਗੀ। ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ, ਨੇਮਬੱਧਤਾ ਦਾ ਨਿਯਮ ਲਾਗੂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ, ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ, ਅਕਲ-ਸਿਆਣਪ ਤੋਂ ਕੰਮ ਲੈਂਦਾ ਹੋਇਆ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸੇਧ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਏਸੇ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਨੇਮਬੱਧਤਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ। ਜੋ ਕੁਝ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੈ, ਉਹ 'ਆਪਾ' ਹੈ; ਜੋ ਕੁਝ ਸੁੰਤਤਰ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਆਪੇ ਦੀ ਰਚਨਾਤਕ ਖੁਲ੍ਹ ਹੈ।

ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ (free will) ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਿਯਤੀਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਇਕ ਸਿਰਾ ਪੂਰਨ ਖੁਲ੍ਹ, ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਵਾਧੀਨਤਾਵਾਦ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਕਰਨ ਦੀ ਖੁਲ੍ਹ ਹੈ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਦੋਸ਼-ਪੂਰਨ ਹੈ; ਮਨੁੱਖ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ, ਪੂਰਨ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕੇਵਲ ਦੈਵੀ-ਹਸਤੀ ਉਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦੀਵ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਖੁਲ੍ਹ ਕਿਥੇ ਹੈ ? ਜਨਮ

ਤੇ ਮੌਤ ਉਸ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਕਰਮ ਦੇ ਘੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਭਵ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸੀਮਿਤ ਹਨ। ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਦੂਜਾ ਸਿਰਾ ਇਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਭਾਵੀਵਾਦ (fatalism) ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉੱਕਾ ਕੋਈ ਸੁਤੰਤ੍ਰਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ। ਹਰ ਕ੍ਰਿਆ, ਹਰ ਛੋਟੇ ਤੋਂ ਛੋਟਾ ਕਰਮ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੈ, ਮੁਕੱਦਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ, ਹੋਣੀ ਹੋ ਕੇ ਰਹੇਗੀ। ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਾਰਾ ਬੇਵੱਸ ਹੈ, ਭਾਵੀ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਕਰਮ ਕਰਵਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੁਤੰਤਰ-ਇੱਛਾ ਭੁਲਾਵਾ ਹੈ। ਭਾਵੀਵਾਦ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸਿਧਾਂਤ ਸਵਾਧੀਨਤਾਵਾਦ ਵਾਂਗ ਅਤਿਵਾਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਨਾ ਇਕ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ, ਚਾਹੇ ਇਸ ਵਿਚ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਮਿਲੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਮੁਕੰਮਲ ਤੇ ਬੇਅੰਤ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਮਾਤਰਾ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ, ਇਹ ਵਧ ਵੀ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਘਟ ਵੀ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਉਸ ਹੱਦ ਤਕ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤਕ ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਗੁਆ ਲੈਣ ਦੀ ਖੁਲ੍ਹ ਵੀ ਹੈ। ਉਹ ਕਈ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਤੇ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿਚ ਜਕੜਿਆ ਹੋਇਆ 'ਜੀਵ' ਹੈ; ਭੁੱਲਣਹਾਰ ਹੈ, ਅਲਪੱਗ ਹੈ, ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ। ਗਿਣੀ-ਮਿਥੀ ਵਿਰਾਸਤ ਉਸ ਦੇ ਪੱਲੇ ਪਈ ਹੈ, ਸੰਸਕਾਰ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਸਕਤਾ ਉਤੇ ਹਾਵੀ ਹਨ, ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ ਤੇ ਮੰਤਵਾਂ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਘੇਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀਆਂ ਕਰੋਪੀਆਂ ਤੇ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਮੁਠ-ਭੇੜ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਸੁਤੰਤਰ ਕਿਰਿਆ ਕਰਦਾ ਵੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਦਾਰੀ ਦਾ ਇਹਸਾਸ ਉਸ ਨੂੰ ਆ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਕੰਮ ਉਹ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਸ ਸਿੱਟਿਆਂ ਲਈ ਵੀ ਆਪ ਜ਼ਿੰਮੇਦਾਰ ਹੈ। ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਸੋਚਣੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਜ਼ਿੰਮੇਦਾਰੀ ਦੀ ਸੋਝੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ 'ਸੰਤਾਪ' ਤੇ 'ਸਹਿਮ' ਦੇ ਭਾਵ ਭਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਹ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਇਹ ਭਾਵ ਲੈਣਾ ਗ਼ਲਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਬੇਬਸ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਉਸ ਨੂੰ 'ਸੁਤੰਤਰ' ਰਹਿਣ ਦੀ 'ਮਜਬੂਰੀ' ਹੈ। ਆਪਣੇ ਹਾਲਾਤ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਉਹ ਸਵੈ-ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਇੱਛਿਤ ਕਰਮ ਕਰਵਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਨੈਤਕਤਾ ਦਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਆਧਾਰ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਓਪਰੀ ਜਾਂ ਬਾਹਰਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਕੋਈ ਅਜੇਹਾ ਕੰਮ ਧੱਕੇ ਨਾਲ ਕਰਵਾ ਲਵੇ, ਜਿਸ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਰੁਚੀ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮਜਬੂਰਨ ਕੀਤੀ ਕ੍ਰਿਆ 'ਇੱਛਿਤ' (voluntary) ਨਹੀਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਨੈਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਚੰਗਾ ਜਾਂ ਮੰਦਾ ਗਰਦਾਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ—'ਮੈਂ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਾਂ'—ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਕਰਮ ਉਤੇ ਨੈਤਕ ਨਿਰਣਾ ਨਾ ਦਿਉ, ਉਸ ਨੂੰ ਕਸੂਰਵਾਰ ਨਾ ਠੈਹਰਾਓ। ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚੋਂ, ਚਰਿਤੱਰ ਵਿਚੋਂ, ਚੇਤਨਾ ਸਹਿਤ ਕੀਤੇ ਕਰਮ ਸੁਤੰਤਰ ਕਰਮ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਪਛਤਾਵਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਵੀ, ਮਾਣ ਵੀ।

ਨਿਯਤੀਵਾਦ ਸੁਤੰਤਰ-ਇੱਛਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਖੇਡ ਦੇ ਨਿਯਮ 'ਨਿਯਤ' ਹਨ, ਪਰ ਸਾਡੇ ਹੱਥ ਫੜੇ ਪੱਤਿਆਂ (ਕਰਮਾਂ) ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ, ਚਾਲ ਚੱਲਣੀ ਸਾਡੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਡੀ ਸੂਝ ਤੇ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੰਭਵ ਚਾਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਹੜੀ ਚੁਣਦੇ ਹਾਂ; ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਅਧੀਨ ਅਸੀਂ ਖੇਡ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਨਿਯਤੀਵਾਦ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹਨ, ਜਿਸ ਖੁਲ੍ਹ ਨਾਲ ਖੇਡ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਸੁਤੰਤਰ-ਇੱਛਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।" ਜੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਗਿਆਨ ਹੈ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕੀ ਕਰੇਗਾ, ਤਦ ਵੀ ਸੁਤੰਤਰ-ਇੱਛਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਧਾਰਮਕ ਭਾਸ਼ਾ

ਧਰਮ ਦੀ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਤੇ ਵੱਖਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ ਜਿਸ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਪਲ੍ਹਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਵੇਸ਼, ਉਪਦੇਸ਼ ਤੇ ਆਦੇਸ਼ ਪਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ, ਧਰਮ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਕਰਤੱਵ ਨਿਭਾਂਦਿਆਂ ਧਾਰਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਹੀ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਤੇ ਮਿਆਰਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਅਕਸਰ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੁਖੀ ਤੇ ਆਪ-ਮੁਹਾਰਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਾਵਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ, ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਸਰੋਤਿਆਂ ਤੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਤਕ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨ ਹਿਤ, ਧਰਮ ਆਪਣਾ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਜਗਤ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਾਬਦਕ ਤੇ ਧੁਨੀਗਤ ਲੱਛਣ ਹਰ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਵਖਰੇ ਵਖਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦਾ ਪ੍ਰਕਰਣ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸਹਿ-ਧਰਮੀ ਗੱਲ-ਬਾਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਨਾਲ ਘੱਟ ਹੀ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਾਰਮਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਓਪਰੇ ਧਾਰਮਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਸੁਭਾਵਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਮਿਆਰਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਲੰਮੀ ਸਿਖਲਾਈ ਅਤੇ ਭਰਪੂਰ ਜਤਨ ਦੇ, ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।

ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਉਤੇ, ਧਾਰਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਕੁਝ ਵਿਆਪਕ ਲੱਛਣ ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇੰਜ ਦਰਸਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ:

(1) ਹਰ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਪੂਜਨੀਕ ਸਾਹਿਤ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਜਗਤ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਵਾਕੰਸ਼ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਆਪਣਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ-ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਕਾਰਥਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕੇਵਲ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਾਯੂ-ਮੰਡਲ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਧਰਮ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਸੰਕਲਪ ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਅਕਾਲ, ਕਰਤਾ ਤੇ ਹੁਕਮ; ਨਾਮ, ਸ਼ਬਦ ਤੇ

ਗੁਰੂ; ਗਿਆਨ ਸਹਿਜ ਤੇ ਅਨੰਦ। ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੋਰ ਸ਼ਾਬਦਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਗੱਲ-ਬਾਤ ਦਾ ਅਜੇਹਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਜਗਤ ਰਚਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਹੋਰਨਾਂ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਤੇ ਭਿੰਨ ਹੈ।

(2) ਧਾਰਮਕ ਬੋਲੀ ਨਿਤਾ-ਪ੍ਰਤੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ, ਵਾਕੰਸ਼ਾਂ ਤੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੀ ਸਾਧਾਰਨ ਸਾਮਗਰੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਉਤੇ ਇਹ ਉਚੇਰੇ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪਾਨ ਚੜ੍ਹਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਸ਼ਬਦ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਬਹੁ-ਭਾਂਤੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਇਕ ਮਿਸਾਲ 'ਅਨੁਭਵ' (experience) ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਜੋ ਕਈ ਪੱਧਰਾਂ ਉਤੇ ਸਾਡੀ ਲੋੜ-ਪੂਰਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਨੁਭਵਵਾਦੀ, ਆਤਮ-ਪਰਕ ਅਤੇ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ 'ਅਨੁਭਵ' ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਅਲੌਕਿਕ ਮਾਨਤਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਾਵਾਦੀ ਕਿੰਤੂ ਨੂੰ ਲਾਂਭੇ. ਰੱਖ ਕੇ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚੋਂ ਮਿਸਾਲ ਲਈਏ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ 'ਸਚਖੰਡ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰ'—ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ 'ਸਰਬੋਤਮ ਸਚਾਈ ਦੇ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਨਿਰ-ਆਕਾਰ ਹਸਤੀ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਹੈ,' ਤਾਂ ਇਥੇ ਸਾਨੂੰ 'ਨਿਵਾਸ' ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਅਚੰਭਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ 'ਨਿਰ-ਆਕਾਰ, ਸਰਬੋਤਮ ਹਕੀਕਤ' ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਨਾਮ-ਰੂਪ ਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹਸਤੀ ਜਾਂ ਹਕੀਕਤ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

(3) ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਅਕਾਦਮਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੇ ਜੋ ਨਿਯਮ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਮਲਿਆਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਉਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਦਿਆਂ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤਰਕ-ਗਿਆਨ ਵਿਚਲੇ ਮੰਨੇ-ਪ੍ਰਮੰਨੇ 'ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਨੇਮ' ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਲੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਉਸ ਉਤੇ ਕਈ-ਇਕ ਵਿਰੋਧੀ ਤੇ ਦਵੰਦਮੂਲਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਜੋੜਿਆਂ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਡਰ ਦੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਉਲਝ ਜਾਵਾਂਗੇ। ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ 'ਏਕ' ਹੈ ਪਰ 'ਅਨੇਕ' ਵੀ ਹੈ; ਇਹ 'ਸਦੀਵੀ' ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ 'ਸਾਮਿਅਕ' (ਕਾਲਗਤ) ਹੈ; 'ਅ-ਪੁਰਖੀ ਹੈ, ਪਰ 'ਪੁਰਖੀ' ਵੀ ਹੈ; 'ਨਿਰਗੁਣ' ਹੈ, 'ਸਰਗੁਣ' ਵੀ ਹੈ; 'ਅਗੋਚਰ' ਹੈ, 'ਵਿਆਪਕ' ਵੀ ਹੈ; 'ਤੱਤ'-ਸਰੂਪ ਵੀ ਹੈ, 'ਹੋਂਦ'-ਸਰੂਪ ਵੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਜ਼ਾਹਰਾ ਤੌਰ ਤੇ ਦਵੰਦ-ਮੂਲਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ : ਇਹ ਸਤਿ ਵੀ ਹੈ, ਅ-ਸਤਿ ਵੀ, 'ਸੱਚ' ਵੀ ਹੈ, 'ਕੂੜ' ਵੀ। ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕਾਂ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕੇਤਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਜੋੜਿਆਂ ਦਾ ਤਾਰਕਿਕ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਦੇਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਦਾਰੀ ਓਟ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਜਤਨ ਦੇ ਫਲ-ਸਰੂਪ, ਸਾਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਤਰਕ-ਗਿਆਨ ਦੀ ਥਾਂ ਕੋਈ ਗ਼ੈਬੀ, ਅਲੌਕਿਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਤਰਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

(4) ਇਕ ਹੋਰ ਮਸਲਾ ਧਰਮ ਦੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਉਸ ਲੱਛਣ ਸਬੰਧੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਨਿਰ-ਬੋਧਕ' (non-cognitive) ਲੱਛਣ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਆਮ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਦਾਅਵਿਆਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਅਨੁਭਵ-ਮੂਲਕ ਜਾਂ ਬੋਧਕ ਪੜਤਾਲ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਕੌਣ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਪੱਥਰ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਵਿਚ, ਕਿਸੇ ਫੁੱਲ ਦੀ ਪੱਤੀ ਵਿਚ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ

ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤਰ ਦੇ ਭੌਤਕ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਦੈਵੀ-ਹਸਤੀ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰੇਗਾ ? ਧਾਰਮਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਆਪ ਵੀ, 'ਨੇਤੀ-ਨੇਤੀ' ਕਹਿ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੁਸ਼ਿਆਰੀ ਦਿਖਾਉਣ ਤੋ ਮਨ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਈਸ਼ਵਰ ਸਬੰਧੀ ਨਾਂਹ-ਵਾਚਕ ਕਥਨ ਇਸ ਭਾਵ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਉਤੇ ਕੋਈ ਗੁਣ-ਲੱਛਣ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ, ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਨੂੰ 'ਨਿਰਗੁਣ' ਅਤੇ 'ਸੁੰਨ' (ਸ਼ੂਨਯ) ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਘੜਨ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ, ਈਸ਼ਵਰ ਸਬੰਧੀ ਹਾਂ-ਵਾਚਕ ਕਥਨਾਂ ਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਕਮੀ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਓਨੇ ਹੀ ਬਲਵਾਨ ਹਨ। ਉਹ 'ਇਤੀ-ਇਤੀ' ਵੀ ਹੈ, ਹੁਣੇ-ਤੇ-ਏਥੇ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਕੋਈ ਚਾਹੇ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਵਸੀਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

(5) ਧਾਰਮਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਸਬੰਧਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਆਕਰਣਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ, ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ, ਅਦਲਾ-ਬਦਲੀ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਧਰਮ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਇ' ਤੇ 'ਉ' ਦੀਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂਤਕ ਮਾਤਰਾਵਾਂ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ 'ਸਤਿ' ਵਿਚ ' ਿ ' ਅਤੇ 'ਨਾਮੁ' ਵਿਚ ' ੁ ' ਦੀ ਮਾਤਰਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਭਾਵ ਨਾਂਵ (ਸੰਗਿਆ) ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਲਿੰਗ, ਵਚਨ ਤੇ ਕਾਰਕ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। (ਸਤਿਨਾਮੁ ਨੂੰ ਉਚਾਰਨ ਵੇਲੇ ਸਤ-ਨਾਮ, ਬਿਨਾਂ 'ਇ' ਤੇ 'ਉ' ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਦੇ, ਉਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।) ਵਿਆਕਰਣ ਦੀ ਅਜੇਹੀ ਵਰਤੋਂ ਤੇ ਵਾਧਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਹਿਰਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਖਿਚਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਖੋਜ ਦਾ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ-ਭਰਪੂਰ ਖੇਤਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਅਧਿਆਇ ਦਸਵਾਂ

ਧਰਮ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦ

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਹਰ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਵੀਆਂ ਸੇਧਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਇਕ ਪਹਿਲੂ ਬੌਧਕ ਸਾਵਧਾਨੀ ਤੇ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਹਠਧਰਮੀ, ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਵਹਿਮ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਤੱਤਪਰਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਉਚਿਤ ਤੇ ਅਨੁਚਿਤ ਵਰਤੋਂ ਕਈ ਦਿਲਚਸਪ ਸਿੱਟੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ, ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਇਹ ਸਪਿਰਿਟ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਨੇਰੇ ਤੋਂ ਉਜਾਲੇ ਵੱਲ ਲਿਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਚਿੰਤਨ ਦਲੇਰੀ ਬਖ਼ਸ਼ਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਦੋਂ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਬੌਧਕ ਸੰਤੁਲਨ ਗੁਆ ਕੇ, ਉਲ੍ਹਾਰ ਮਨੋ-ਬਿਰਤੀ ਵਿਚ ਪਲਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਰਵਾਇਤ ਉਤੇ, ਸੁਹਿਰਦ ਚਿੰਤਨ ਉਤੇ, ਕਾਵਿਮਈ ਕਲਪਨਾ ਉਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਅਤਿ-ਭਾਵੀ ਬਿਰਤੀ ਅਧੀਨ, ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਨਾਮ ਉਤੇ, ਕਲਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਭੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਨੁਕਤਾਚੀਨੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਕ ਕਾਰਗਰ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਅੰਤਿ ਕੀਮਤੀ ਦੇਣ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਕਈ ਨਰੋਏ ਤੇ ਕੀਮਤੀ ਪਹਿਲੂ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਮਨ-ਬਿਰਤੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਨਸ਼ਤਰ ਦੀ ਕੁਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਦੇ ਹੋਣਹਾਰ ਤੇ ਸਜੀਵ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।

ਸੁੱਚੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਭਾਵਨਾ ਧਰਮ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮਾਨਵੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਰ-ਭਾਵੀ ਰਵੱਈਆ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀ ਸਾਂਝ ਹੈ, ਧਰਮ ਦੀ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਵਰਤ ਰਹੇ ਰਹੱਸ-ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਹੈ; ਵਿਗਿਆਨ ਇਸ ਰਹੱਸ ਦੀਆਂ ਕੰਨੀਆਂ ਚੁੱਕ ਚੱਕ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਝਾਤੀ ਮਾਰਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਵਧੇਰੇ ਅਮੀਰ, ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਜਦੋਂ ਪੂਰੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਜੁਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਦੇ 'ਇਸ਼ਟ' ਅਗੇ ਅਰਪਨ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣਾ 'ਧਰਮ' ਪਾਲ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਆਤਮਿਕ-ਨੈਤਿਕ ਸਮਰੱਥਾ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਉਤੇ ਕਾਇਮ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਈਨਸਟਾਈਨ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਧਰਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਇੰਸ ਲੰਗੜੀ ਹੈ, ਤੇ ਸਾਇੰਸ

ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਧਰਮ ਨੇਤਰਹੀਣ ਹੈ। ਧਰਮ, ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਤਿੰਨੇ 'ਸਚਾਈ' ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਦਰਸ਼ ਥਾਪਦੇ ਹਨ, ਇਸੇ ਦੀ ਖੋਜ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਘਾਲਣਾ ਘਾਲਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਵਧੇਰੀ ਤੋਂ ਵਧੇਰੀ ਮਾਤ੍ਰਾ ਵਿਚ ਖੋਜ ਲਏਗਾ। ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਾ ਧਰਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਨਿਸ਼ਚਾ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਹਨ, ਨਾ ਕਿ ਸਾਇੰਸ ਦੇ।

ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ

ਧਰਮ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਇੰਸ ਤੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ। ਧਰਮ ਜਦੋਂ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋ ਕੇ 'ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ' ਬਣਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਉਤੇ ਬੋਧਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਲਾਗੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਧਰਮ, ਧਰਮ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ, ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ 'ਧਰਮ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਵਿਧੀਵੱਧ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਕ੍ਰਿਆ ਤਰਕ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਹੇਠਾਂ ਨਿਭਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਇਹ ਜਾਣਨ ਦਾ ਜਤਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਕ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ : ਸ਼ਰਧਾ, ਰਹੱਸਵਾਦ, ਅੰਤਰਬੋਧ ਆਦਿਕ ਗਿਆਨ-ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਗਤੀ-ਵਿਧੀ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਰਧਾ, ਜੋ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਮੂਲ-ਆਧਾਰ ਹੈ, ਧਰਮ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਲਈ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਭਾਵਨਾ ਸ਼ਰਧਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਜਾਣਨ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਗੁਣ ਗਾਇਨ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਗਿਆਨ-ਸਿਧਾਂਤ ਨਿਰਪੱਖ ਤੇ ਵਸਤੂਪਰਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਦਾ 'ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਆਲੋਚਨਾ' ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਨੁਕਤਾਚੀਨੀ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਖੰਡਨ-ਮੰਡਨ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ।

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਾ ਜੋ ਧਰਮ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ ਪਾਸੋਂ ਕੰਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਜਾਂ ਥੀਆਲੋਜੀ ਹੈ; ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ 'ਸ਼ਰਧਾ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਲੋਚਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਇਸ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਧਰਮ-ਸਬੰਧਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਵੀ ਸਿੱਧ ਕਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਚਿੰਤਕ ਨੇਕਨੀਤੀ ਨਾਲ ਇਹ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਲਈ ਅਤਿ ਕੀਮਤੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਕੰਮ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਹਨ; ਤਰਕ ਤੇ ਦਲੀਲਕਾਰੀ ਦੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਦਾ ਘੇਰਾ ਸੰਕੁਚਵਾਂ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੁਭਾਵਕ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, - ਇਹ ਭਰੋਸਾ ਕਿ ਸੂਰਜ ਕੱਲ੍ਹ ਵੀ ਚੜ੍ਹੇਗਾ, ਰੁੱਤਾਂ ਅਗਲੇ ਸਾਲ ਵੀ ਇਸੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਬਦਲਣਗੀਆਂ,

ਆਦਿਕ। ਬੱਚੇ ਦਾ ਮਾਂ-ਬਾਪ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਵਿਚ ਭਰੋਸਾ ਸੁਭਾਵਕ ਹੈ। ਕਈ ਇਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਅਕੀਦੇ ਘਰੋਗੀ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚੋਂ ਸੁਭਾਵਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਜੇਹੇ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਰਾਦਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਦਲੀਲ ਵਰਤਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਲਾਭ-ਹਾਣ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਰੱਬ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿਉਂ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ? ਪ੍ਰੈਗਮੈਟਿਕ (ਫਲਵਾਦੀ) ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਇਸ ਦਾ ਉਤੱਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਔਖੀ ਘੜੀ ਵਿਚ ਢਾਰਸ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਰੱਬ ਸੱਚ-ਮੁਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਇਆ, ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗਾ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦੈਵੀ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਆਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।

ਲਾਭ-ਹਾਣ ਅਤੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ-ਮਿਣਤੀ ਵਾਲੀ ਸ਼ਰਧਾ ਨਾ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਹੈ, ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਿਰੋਲ ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੇ ਅਜੇਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਭਗਤੀ, ਦੈਵੀ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਨੈਤਕ ਕਰਮ ਨੂੰ ਅਰਪਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਅਕੀਦਾ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਨੁਭਵ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਟੇਕ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਵਿਲਫੈਂਡ ਸਮਿੱਥ ਨੇ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵਰਤੀਂਦੇ 'ਯਕੀਨ' (belief) ਨੂੰ ਸ਼ਰਧਾ (faith) ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਪੂਰਨ ਤੇ ਸਮੁੱਚਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦ 'ਵਿਸ਼ਵਾਸ' ਯਕੀਨ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦੋਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਸਮਿੱਥ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਯਕੀਨ ਮਾਨਸਕ ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸ਼ਰਧਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਸ਼ਰਧਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਧਾਰਮਕ ਧਾਰਨਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਧਾਰਮਕ, ਸਗੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਸ਼ਰਧਾ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਹੰਭਲਾ ਹੈ। ਸ਼ਰਧਾ ਇਕ ਨੈਤਕ ਗੁਣ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਯਕੀਨ ਜਾਂ ਮਨੌਤ ਦਾ ਨੈਤਕਤਾ ਨਾਲ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸਬੰਧ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਸ਼ਰਧਾ ਵਿਚ ਰਵੱਈਆ ਹੈ, ਇਰਾਦਾ ਹੈ, ਨੇਕਨੀਤੀ ਹੈ; ਇਸ ਵਿਚ ਸੋਝੀ ਵੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਚਾਈ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਵੀ। ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਰਧਾ ਮਨੋਭਾਵਾਂ ਤੇ ਵਲਵਲਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਬੌਧਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਕਤਾ ਦਾ ਅਤਿ ਡੂੰਘਾ ਪਹਿਲੂ ਹੈ, ਪਰ, ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦੋਵੇਂ ਇਕੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀਆਂ ਮਾਨਸਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਪਰਸਪਰ ਤੌਰ ਤੇ ਸਬੰਧਤ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੀ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਪ੍ਰਬਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਬੌਧਕ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਾਰਮਕ ਮਨੌਤ, ਅਕੀਦੇ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਰਿਤ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿਚ ਉਹ ਰਵਾਇਤੀ ਪਾਠ-ਪੂਜਾ, ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਆਦਿਕ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਗਿਰਜੇ, ਮੰਦਿਰ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵੀ ਭਰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ ਉਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਪੂਰੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਨਾਲ ਬੌਧਕ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਉਸ ਦੀ ਦਲੀਲ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਭਾਵੁਕਤਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਮ ਕਰਦੀ

ਅਣ-ਤਾਰਕਿਕ ਸੇਧ ਅਪਨਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਜੇਹੀਆਂ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਥੇ ਸ਼ਰਧਾ ਬੋਧਕ ਕਾਰਜ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੀ ਸਚਾਈ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਲਗਨ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਬੋਧਕ ਸਮਰੱਥਾ ਨਾਲ ਸੁਤੰਤਰ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਹਿਤ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਤਾਰਕਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸੇਧ ਬਖਸ਼ਦੀ ਹੈ, ਅਤੇਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕੁੱਲ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਇਸੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਫਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਪ੍ਰੀਤ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ।

ਸ਼ਰਧਾ ਇਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵਿਚ ਵੀ ਬੋਧਕ ਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਬੋਧਿਕਤਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਹਰ ਪੱਧਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਹ ਅਨੁਭਵੀ (empirical) ਗਿਆਨ ਹੋਵੇ ਜੋ ਸਰੀਰਕ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਚਾਹ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ (rational) ਗਿਆਨ ਹੋਵੇ ਜੋ ਬੁੱਧੀ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਚਾਹੇ ਅੰਤਰ-ਬੋਧੀ (intuitional) ਗਿਆਨ ਹੋਵੇ ਜੋ ਪਰਾ-ਬੋਧਿਕ, ਆਤਮਕ ਮੰਡਲ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਵਿਅਕਤੀ ਗਿਆਨਵਾਨਤਾ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਕਲਿਆਣ ਭਾਲਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਪਾਸੋਂ ਉੱਚਤਮ ਗਿਆਨ ਤੇ ਆਤਮਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵੀ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਾਧਾਰਨ ਦੁਨਿਆਵੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਦਲੀਲਕਾਰੀ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਚਿੰਤਨ ਉਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਸ ਦੀ ਨੀਝ ਅੰਤਰਬੋਧੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਰਹੱਸਮਈ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉਤੇ ਟਿਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਉਚੇਰਾ ਗਿਆਨ' ਜਾਂ 'ਸੁਗਿਆਨ' (Wisdom) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ 'ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ' ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨਵਾਨਤਾ ਦੇ ਇਸ ਦਰਜੇ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਨਿਸ਼ਚਾ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੇ ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਤੋਰਦੀ ਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪੱਖ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਉਚੱਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਸੁਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਕ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਸ਼ਰਧਾ ਨੂੰ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ 'ਅੰਨ੍ਹੀ ਸ਼ਰਧਾ' ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਪਾਤਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਅਖੌਤੀ ਸੰਤ-ਮਹਾਤਮਾ ਜਾਂ 'ਮਹਾਂਪੁਰਖ' ਦੇ ਅਨੈਤਿਕ ਕਾਰਨਾਮਿਆਂ ਕਾਰਨ ਜੇਕਰ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਜ਼ਮੀਰ ਨੂੰ ਧੱਕਾ ਲਗੇ ਅਤੇ ਉਹ ਉਸ ਦਾ ਸਾਥ ਛੱਡ ਜਾਣ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ 'ਅੰਨ੍ਹੀ' ਨਹੀਂ; ਪਰ ਜੇ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਅਜੇਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਅਡੋਲ ਰਹੇ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ 'ਮੁਰਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਕੋਈ ਬੁਰਾਈ ਨਜ਼ਰ ਨਾ ਆਵੇ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਗਰਦਾਨੀ ਜਾਏਗੀ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਈ ਵਾਰੀ ਉਚੱਕੋਟੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਭਗਤ ਨੂੰ ਪੱਥਰ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਸਾਖਿਆਤ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋ ਜਾਣ। ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਨਿਨੀਅਨ ਸਮਾਰਟ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਕਿ ਆਪਣੀ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹਰ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਕਾਇਮ ਰਖੀ ਜਾਵੇ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਅਜੇਹੇ ਪੈਗੰਬਰ, ਰਿਸ਼ੀ-ਮੁਨੀ ਜਾਂ ਧਾਰਮਕ ਆਗੂ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਕਲਿਆਣ ਦੇ

ਪੜਾ ਤਕ ਪੁਚਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਆਵੇਸ਼, ਕਰਾਮਾਤ, ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਜਾਂ ਪੂਜਨੀਕ ਹਸਤੀ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਰਧਾ ਦੀ ਪਾਤਰ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਦਰ-ਸਤਿਕਾਰ, ਡਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਭਾਵ ਸੰਮਿਲਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਰਧਾ ਜਿਥੇ ਵਿਚਾਰਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹਿਤ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ, ਭਾਵੁਕ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀ ਅਥਾਹ ਪ੍ਰੇਮ ਲਈ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਬੇਮੇਚੀ ਸ਼ਰਧਾ ਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਾਨਸਕ ਸਮਤੋਲ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜ ਕੇ, ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਅਸੁਭਾਵਕ ਕਰਮ ਕਰਵਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਸੁਖਾਵਾਂ ਸੁਮੇਲ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੰਤੁਲਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਰਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਉਦਾਰਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਲਈ 'ਸੁਮਤਿ' ਦੀ ਦਾਤ ਮੰਗਦੇ ਹਨ, ਮਨੋਵੇਗਾਂ ਤੇ ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਅਤੇ ਮਤਿ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਸਥਾਨ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਰਧਾ ਧਰਮ ਦੇ ਪਾਂਧੀ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਬੁੱਧਤਾ ਵੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ; ਸੰਤੁਲਿਤ ਜੀਵਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮ-ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਤਾਲਮੇਲ ਹਰ ਸੂਝਵਾਨ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਕ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਹੈ।

ਧਰਮ ਅਤੇ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ

ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਵਾਈਟਹੈੱਡ ਨੇ ਇਕ ਵਾਰੀ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਾਇੰਸ ਪਾਸੋਂ ਇਕ ਬਹੁਮੁਲਾ ਰਵੱਈਆ ਗ੍ਰੈਹਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ : ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ। ਸਾਇੰਸ ਹਰ ਗੱਲ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਵਿਪਰੀਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝਦੀ ਤੇ ਘੋਖਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਸਿੱਟੇ ਉਤੇ ਇਕ-ਦਮ ਪੁੱਜਣ ਦੀ ਕਾਹਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਜੇਕਰ ਧਰਮ ਦੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਵੀ ਇਸੇ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲ ਬਿਰਤੀ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਤਾਂ ਸੰਪਰਦਾਈ ਝਗੜੇ-ਝਾਂਜੇ, ਵਖਰੇਵੇਂ ਤੇ ਤਅੱਸਬ ਕਾਇਮ ਨਾ ਰਹਿਣ, ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਫੁੱਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣ,ਜਿਵੇਂ ਈਸਾਈ-ਮਤ ਵਿਚ ਰੋਮਨ ਕੈਥਲਿਕ ਤੇ ਪ੍ਰੋਟੈਸਟੈਂਟ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਡਾਰਵਿਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਯਹੂਦੀ-ਈਸਾਈ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਉਤੇ ਭਾਰੀ ਸੱਟ ਮਾਰੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਚਰਚ ਵਲੋਂ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਦਲੀਲ ਦਾ ਲੜ ਨਹੀਂ ਛਡਿਆ, ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਰਵੱਈਆ ਨਹੀਂ ਅਪਨਾਇਆ, ਅਤੇ ਸੂਝਵਾਨ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਲ ਕਰ ਲਿਆ ਕਿ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਚਾਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਿਚ 'ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ' ਤੇ 'ਅਪਹੁੰਚ' ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਭੁੱਖ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਧਰਮ ਤੇ ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਮਾਰਗਾਂ ਉਤੇ ਚੱਲ ਕੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਇਕ ਮਾਰਗ ਰਾਸ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਦੂਸਰਾ। ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮਾਰਗਾਂ ਦੀ ਟੱਕਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਦਭਾਵਨਾ ਤੇ ਮਿਲਵਰਤਣ ਵਿਚ ਹੈ।

ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਅੰਤਰ ਵਿਧੀਆਂ ਦਾ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗਿਆਨ

ਭਾਲ ਵਿਚ, ਵਿਗਿਆਨ ਪਰਖ ਤੇ ਪੜਤਾਲ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਪਨਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਭੋਰਾ-ਭੋਰਾ
ਰ ਕੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਭੰਡਾਰ ਭਰਦਾ ਹੈ, ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਹਰ ਸੰਕਲਪ
ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਵਿਚ 'ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ' ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ
ਤੀ ਹੈ। ਹਰ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ 'ਅੰਤਮ' ਸਚਾਈ ਦਾ ਅਲੰਬਰਦਾਰ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
ਰਸ਼ਨਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਨਹੀਂ,
ਉਂਕਿ ਦੋ ਵਿਪਰੀਤ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ 'ਸੱਚੀਆਂ' ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ,
ਤੇ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਤਿੱਖੇ ਮਤ-ਭੇਦ ਹਨ। ਸੋਚਵਾਨ ਪੈਰੋਕਾਰ ਦੇ ਮਨ
ਚ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਦੁਬਿਧਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ : ਜੇਕਰ ਉਸ ਦਾ ਧਰਮ ਸੱਚਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ
ਕੀ ਸਭ ਝੂਠੇ ਹਨ ? ਕੁਝ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਹਠਧਰਮੀ ਤਿਆਗ ਕੇ, ਆਪਣੇ
ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਾਂਝੇ ਤੱਤ ਲੱਭਣ ਦਾ ਜਤਨ ਸਾਰਥਕ ਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਚਿੰਤਨ ਦੀ
ਰ ਉਤੇ ਸਮੱਸਿਆ ਕਾਫ਼ੀ ਗੰਭੀਰ ਹੈ। ਨਿਜੀ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤਿ
ਘਾ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕਤਾ-ਭਰਪੂਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਸੱਚ ਤੇ ਝੂਠ ਬਾਰੇ ਤਾਰਕਿਕ ਪਰਖ ਦੀ ਵਿਧੀ,
ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਢੰਗ ਕਿਸੇ ਨਿਗਰ ਸਿੱਟੇ ਉਤੇ ਨਹੀਂ ਪੁਚਾ ਸਕਦੇ; ਨਿਜੀ
ਰਮ ਨਾਲ ਅਪਣੱਤ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣੀ ਕੁਦਰਤੀ ਤੇ ਸੁਭਾਵਕ ਗੱਲ ਹੈ।

ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਤੋਂ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ
ਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ ਦੀ
ਰਨਾ ਗ਼ਲਤ-ਫਹਿਮੀ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਆਈਨਸਟਾਈਨ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਸਾਇੰਸ
ਧਰਮ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਹਿਤ
ਗਿਆਨਕ ਸਾਧਨ ਅਪਨਾਉਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿਲਚਸਪ ਉਦਾਹਰਣ ਆਧੁਨਿਕ
ਰ ਦੇ ਧਰਮ-ਪ੍ਰਚਾਰ ਅਤੇ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਧਰਮ-ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਫੈਲਾਅ ਤੋਂ ਅਕਸਰ
ਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਰਥ-ਭਰਪੂਰਤਾ ਲਿਆਉਣ ਦਾ
ਪਰਾਲਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਚਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਦੇਣ ਦਾ ਜਤਨ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੋਚਣੀ
ਕਰਨੀ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਧਰਮ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ। ਧਰਮ ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਆਦਰ ਸਿਖਾਉਂਦਾ
; ਉਹ ਅਪਹੁੰਚ, ਅਨੰਤ ਸਚਾਈ ਪ੍ਰਤੀ ਸਤਿਕਾਰ-ਭਾਵਨਾ ਉਪਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਲਈ
ਹੱਸ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ; ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਰੰਗਨ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ
ਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਕੀ ਵਿਰੋਧ ਹੈ ? ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਚਾਨਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ
ੀ ਪੂਰਤੀ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੀ ਧਰਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕਦਾਚਿਤ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਸਭ
ਰਾਰਥਕ ਤੇ ਮੁੱਲਹੀਣ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਣ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਸਗੋਂ ਧਰਮ ਨੇ
ਗਆਨ ਦੀ ਬੁਹਾਰੀ ਨਾਲ ਅਗਿਆਨ ਦਾ ਹਨੇਰਾ ਹੂੰਝਣ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।
ਰਉਪਕਾਰੀ' ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਦਿਆ ਦੀ ਵੀਚਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। 'ਮਨ'
ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਸੁਝਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਲਮ ਵਿਅਕਤੀ
ੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਲਈ ਮੈਲ ਤਦ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਘੁਮੰਡ ਪੈਦਾ ਕਰੇ, ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ

ਆਪਣੇ ਪਰਮ-ਅਰਥ (ਅੰਤਮ ਸਰੋਕਾਰ) ਤੋਂ ਪਰੇ ਲੈ ਜਾਵੇ; ਉਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਢੇਰ ਲਾਈ ਜਾਣ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਕੇਵਲ ਹਉਮੈਂ ਦੀ 'ਝਖਣਾ-ਝਾਖ' ਹੈ। ਜੇ ਕਰ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਲਿਆਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਪਕਾਰ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰੇ, ਮਾਨਵਤਾ ਲਈ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰੇ, ਤਾਂ ਧਰਮ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਿਉਂ ਕਰੇਗਾ ? ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਕੇਵਲ 'ਵਿਗਿਆਨ' ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਉਸ ਨੂੰ ਤਕਨੀਕ ਸਿਖਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਾਗਰ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਵਿਚ ਤਰਨ ਤੇ ਪੁਲਾੜ ਵਿਚ ਉਡਣ ਦੀ ਕਾਬਲੀਅਤ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਤਕਦੀਰ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇਣਾ ਇਸ ਦੇ ਵੱਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ, ਰਹੱਸਮਈ ਹੁਲਾਰੇ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਇਸ ਦੀ 'ਤਕਨੀਕੀ' ਪਕੜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਧਾਰਮਕਤਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। 'ਧਰਮ' ਅਤੇ 'ਧਰਮਾਂ' ਵਿਚਲਾ ਅੰਤਰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ-ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਹੀ ਧਾਰਮਕਤਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ 'ਧਾਰਮਕਤਾ' ਦਾ ਸਜੀਵ ਤੱਤ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਤੱਤ ਅਜੇਹਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ, ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਂਝ ਦੀ ਖੋਜ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਵੀ। ਕਿਸੇ ਨਾ-ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਧਰਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਧਰਮ ਦੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵੀ ਤੱਤ ਨੂੰ ਬੌਧਕ ਵਸੀਲਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਣ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪੱਖ ਇਸ ਕੇਂਦਰੀ ਸਮੱਸਿਆ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਵਿਭਿੰਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਧਾਰਮਕਤਾ ਦੇ ਤੱਤ ਨੂੰ ਸੰਕੇਤਣ ਤੇ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਗ ਹਨ। ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਹੀ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਕਤਾ ਕਿੰਜ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਅੰਸ਼ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮੋਈ ਬੈਠੀ ਹੈ।

ਧਾਰਮਕਤਾ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰੀਵੀ, ਅਨੁਭਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਿਜਤਵ ਜਾਂ ਆਤਮਪਰਕਤਾ (subjectivity) ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸੇਧ ਵਸਤੂਪਰਕਤਾ (objectivity) ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਕੇਵਲ ਵਸਤੂ ਦਾ ਬੋਧ ਸੰਪੂਰਨ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ, ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਨਿਜਤਵ ਦੀ ਸੋਝੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੰਸਾਰਕ-ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ 'ਖੁਲ੍ਹੀਆਂ ਅੱਖਾਂ' ਨਾਲ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪਹਿਚਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਧਰਮ 'ਮੀਟੀਆਂ ਅੱਖਾਂ' ਨਾਲ ਅੰਤਰੀਵਤਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ,ਵਿਗਿਆਨ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂਪੂਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਤੋਂ ਜਾਂਚਣ ਤੇ ਪਰਖਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਅਮਲ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਪਰਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਚਿਤਾਉਣੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ 'ਆਪਣੇ

ਾਪੇ ਨੂੰ ਪਛਾਣ'। ਪਰ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਵੀ ਵਸਤੂਪਰਕਤਾ ਵੱਲ ਕਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ, ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਆਤਮਪਰਕਤਾ ਨੂੰ ਚੇਚੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੰਜ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਾਂਝੀਵਾਲ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਭਰਵਾਂ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਧਰਮ ਦਾ ਭਵਿੱਖ

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਬੇ-ਪਨਾਹ ਰਫ਼ਤਾਰ ਤੇ ਉੱਨਤੀ ! ਰੂਬਰੂ, ਉਲਝਨਾਂ ਤੇ ਤੌਖਲਿਆਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਿਤ, ਚੁਰਾਹੇ ਉਤੇ ਆ ਖੜੋਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਸ਼ਚੇ ਾਲ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਅਗਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਕੀ ਹੋਵੇਗੀ : ਸ਼ਾਇਦ ਹ ਵਧੇਰੇ ਬੁੱਧੀਮਾਨ, ਵਧੇਰੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਅਤੇ ਧਰਮ ਵਲੋਂ ਬੇਮੁਖ ਹੁੰਦਾ ਜਾਵੇ; ਾਇਦ ਉਸ ਦੀ ਬੌਧਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਉੱਨਤੀ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸੱਖਣੇਪਣ ਦੇ ਹਸਾਸ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਕਰ ਦੇਵੇ, ਤੇ ਇਸ ਭਟਕਣ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਲੈਣੀ ਵੇ। ਇਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸ਼ਰਧਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੀ ਕਿਸੇ ਵਧੇਰੇ ਸਬਲ, ਡੂੰਘੇਰੀ ਰਧਾ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਕਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ : ਆਉਣ ਾਲੇ ਚਾਰ-ਪੰਜ ਦਹਾਕਿਆਂ ਜਾਂ ਸੌ ਸਾਲਾਂ ਤਕ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਅਰਥ, ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ੀ ਹੋਣਗੇ ? ਕੀ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ, ਅਰਚਾ-ਪੂਜਾ ਇਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਹਿਣਗੇ ? ਕੀ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਰੀ ਰਹੇਗਾ ? ਕੀ ਧਰਮ-ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਰੋਧ ਬਰਕਰਾਰ ਰਹਿਣਗੇ ? ਸ਼ਾਇਦ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ, ਨਵੀਂ ਸੇਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜਾਵੇ ? ਸ਼ਾਇਦ ਹਨੇਰੇ ਤੋਂ ਉਜਾਲੇ ਤਕ ਜਾਣ ਦਾ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਮਾਰਗ ਦਿਸ ਪਵੇ ?...

ਵਧਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਤੇ ਛਾਲੀਂ ਵਧ ਰਹੇ ਬੁੱਧ-ਬਲ ਅਗੇ, ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ੀ ਵਹਿਮ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਤੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਪਲ-ਪਲ ਘਟਦੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ। ਲਕ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਬਾਰੇ ਲਗਭਗ ਯਕੀਨੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਧਰਮ ਨੂੰ ਫੋਕੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ, ਭੇਖ, ਸਮੀ ਅਡੰਬਰ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਲਏਗਾ, ਤੇ ਸੁੱਚੀ ਧਰਮ-ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਜ਼ਾਹਰਦਾਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਵਾ ਸਕੇਗਾ। ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਸੰਸਥਾਪਕ ਧਰਮ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਬਾਰੇ ਦੋ-ਟੁਕ ਰਣਾ ਇਸ ਲਈ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ, ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਦੌਰ ਵਿਚ ਧਰਮ-ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਗਠਿਤ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਰਥੱਕ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਆਏ ਾਲ ਨਵੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉਭਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਦੀ ਨਿਜਾਤ ਦਾ ਸਰਵੁੱਚ' ਤੇ 'ਇੱਕੋ-ਇਕ' ਮਾਰਗ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਬਦਲਦੇ ਹਾਲਾਤ ਦੇ ਕਾਜ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰਖਦਿਆਂ, ਇਹ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਾ ਬੀੜਾ ਚੁਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਸਿਹਤ ਲਈ ਯੋਗ-ਆਸਨ; ਮਨੋਰੰਜਨ ਈ ਸੰਗੀਤ, ਗਾਇਨ, ਨਿਰਤ, ਖੁਲ੍ਹਾਂ ਤੇ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ; ਮਾਨਸਕ ਨਿੱਸਲਤਾ ਲਈ ਮਣੀਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਤੇ ਜਨ-ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨ; ਅਤੇ ਆਤਮਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਲਈ ਮੰਤਰ, ਜਾਪ, ਜਾ, ਪਾਠ ਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਪੂਰਵ ਤੇ ਪੱਛਮ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ, ਇਹ ਸਥਾਵਾਂ ਕੌਮਾਂਤਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪਸਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਆਪਣਾ ਅਧਿਕਾਰ-ਖੇਤਰ ਮੋਕਲਾ

ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਉਭਰੀਆਂ ਤੇ ਫੈਲ ਰਹੀਆਂ ਧਾਰਮਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਤੇ ਮੰਡਲਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਗੰਭੀਰ ਅਨੁਮਾਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਵੈਰ-ਵਿਰੋਧ, ਘਿਰਣਾ, ਭੰਡੀ-ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਵਿਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਫ਼ਿਰਕੇ ਰਹਿਣਗੇ, ਫ਼ਿਰਕਾ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗੀ। ਸੰਸਥਾਪਕ ਧਰਮ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਬੁੱਧਤਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਬੁੱਧੀਮਾਨ, ਸੁਲਝਿਆ ਹੋਇਆ ਵਿਅਕਤੀ ਕੱਟੜਤਾ ਤੇ ਹਠ-ਧਰਮੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕੇਗਾ। ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੇਧ ਵਿਚ ਸੋਧ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਏਗੀ, ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਅਨੇਕਤਾ ਦੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪਰਵਾਨਗੀ ਮਿਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਧ ਜਾਏਗੀ। ਧਰਮ ਦੀ ਮੂਲ-ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹਰ ਧਰਮ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੈਵੀ ਅੰਸ਼ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਕਈ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਨੂੰ ਨਿਆਰੇ-ਨਿਆਰੇ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ, ਮਾਨਸ ਦੀ ਇੱਕੋ ਜਾਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਜੋਕਾ ਵਿਗਿਆਨ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੈ : ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਸਲਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਗ਼ਲਤ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕੇਵਲ ਇੱਕੋ ਨਸਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਹੋਮੋ-ਸੇਪੀਅਨਜ਼' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਜੋ ਵਿਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਪ੍ਰਗਟਾਏ, ਜੋ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਤੇ ਗਤੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਟੀਚਾ ਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬੋਧਕ ਸਮਰੱਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹੰਭਲੇ ਮਾਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ,—ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ, ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ, ਨੈਤਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ। ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਸੇਧ ਵਿਚ, ਬਾਵਜੂਦ ਮਨੁੱਖੀ ਨਾਦਾਨੀਆਂ, ਗ਼ਫ਼ਲਤਾਂ ਤੇ ਧੱਕਿਆਂ ਦੇ, ਉਹ ਅਗਾਂਹ ਨੂੰ ਤਾਂਘਦਾ ਹੈ, ਮੋਢਾ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ ਮੋੜਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸਾਰੇ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਕਵੀਆਂ ਤੇ ਕਲਾਕਾਰਾਂ, ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੇ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ਰਾਂ, ਕਰਮ-ਯੋਗੀਆਂ ਤੇ ਪੈਗ਼ੰਬਰਾਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਹ ਸਚਾਈ, ਸੁਹਜ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰ ਕੇ ਪੂਰਨਤਾ ਵੱਲ ਕਦਮ ਪੁਟਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਉਚੱਤਮ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ-ਸਰੋਤ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਸਬੰਧੀ ਜੋ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਸੁਪਨੇ ਬਣਾਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਰੁਕਾਵਟਾਂ, ਖ਼ਤਰੇ ਤੇ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਉਸ ਦੇ ਦਰਪੇਸ਼ ਹਨ। ਜੇ ਉਸ ਦੀ ਦਾਨਾਈ ਆਪਣੀ ਨਾਦਾਨੀ ਉਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਗਈ ਤਾਂ ਉਹ ਅਵੱਸ਼ ਸੁਪਨੇ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਲਏਗਾ। ਪਦਾਰਥਕ ਬਹੁਲਤਾ ਤੇ ਅਮੀਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਹੈ; ਨੈਤਕ ਸੂਝ ਤੇ ਸੁਹਜ-ਸੁਆਦ ਉਸ ਦੀ ਬੋਧਿਕ-ਭਾਵੁਕ ਬਣਤਰ ਨੇ ਚੋਖੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰ ਲਏ ਹਨ; ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਗਤੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕਸਰ ਨਹੀਂ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਕਸੁਰਤਾ

ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੇ ਨਿਭਾਉਣਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਧਰਮ ਤੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਧਰਮ ਅਧਿਕਾਰ-ਸੰਪੰਨ ਧਰਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਡਰਾਵੇ ਦੇ ਕੇ, ਨਰਕਾਂ ਦੀ ਧਮਕੀ ਦੇ ਕੇ, ਜਾਂ ਸੁਰਗ ਦਾ ਲਾਲਚ ਦੇ ਕੇ 'ਧਰਮ' ਦੇ ਰਾਹ ਉਤੇ ਤੋਰੇਗਾ ਤੇ ਪਾਪਾਂ ਤੋਂ ਹੋੜੇਗਾ। ਵਿਕਸਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਕਸਿਤ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ-ਸਨੇਹੀ, ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਧਰਮ ਹੋਣ ਦੀ ਆਸ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਦਲੇਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਵੇ, ਗਿਆਨਵਾਨਤਾ ਦੀ ਕਦਰ ਸਿਖਾਵੇ, ਸਨੇਹ-ਭਾਵ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰੇ, ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਲਗਨ ਲਗਾਵੇ। ਅਜੇਹਾ ਧਰਮ 'ਡਰ' ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਵਿਵੇਕ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨੂੰ ਟੇਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਉਸ ਦਾ 'ਭਉ' 'ਭਾਉ' ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਤੌਖਲੇ ਤੇ ਸਹਿਮ ਦੀ ਥਾਂ ਖੇੜਾ ਤੇ ਅਨੰਦ ਲੈ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।

ਸਮਕਾਲੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿਚ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਤੇ ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ 'ਵਿਯੋਗ' ਜਾਂ 'ਬੇਗਾਨਗੀ' (Alienation) ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਉਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਸਰਮਾਇਆ ਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਪਾਸੋਂ ਬੇਗਾਨੇ ਹਨ; ਕਿਰਤੀ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਫਲ ਤੋਂ ਬੇਗਾਨਾ ਹੈ; ਮਨੁੱਖ ਦੀ 'ਹੋਂਦ' ਉਸ ਦੇ ਤੱਤ' ਤੋਂ ਵਿਛੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਜੇ ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਕਰਮ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਵੇ ਕਿ ਕਰਮ ਮੇਰਾ ਨਹੀਂ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਾ ਜਾਂ 'ਹੋਰਨਾਂ' ਦਾ ਸੀ, ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਕਰਮ 'ਬੇਗਾਨਾ' ਹੈ, ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਵਿਯੋਗ ਹੈ। ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤੀਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਵਿਯੋਗ ਦੀ ਗੱਲ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਕਰ ਛਡੀ ਸੀ। ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਕ ਉਸ 'ਆਦਰਸ਼ਕ' ਸਮਾਜ ਦੀ ਚਿਤਵਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਮਨੱਖ ਦੀ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨਾਲੋਂ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਨਾਲੋਂ, ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨਾਲੋਂ ਬੇਗਾਨਗੀ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਏਗੀ, ਹੋਂਦ ਤੇ ਤੱਤ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਹੋ ਜਾਏਗਾ। ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਦੇਣ ਕੀ ਹੋਵੇਗੀ ? ਜੋ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆਵੇਗਾ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪੁਆਏਗਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਕਰੇਗਾ, ਉਹੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਧਰਮ ਹੋਵੇਗਾ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਉਪਰਾਲਾ ਪ੍ਰੇਮ-ਭਾਵ ਹੈ, ਪ੍ਰੀਤ ਹੈ; ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰੀਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਜਗਾਉਣ ਦਾ ਉਤੱਮ ਵਸੀਲਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪੈਮਾਨੇ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਕਰਤੱਵ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਵਿਚ ਹੈ।

ਧਰਮ ਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸੇਧ

ਅਜੋਕੇ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਗ ਦਰਸਾਣ ਦੀ ਹੈ। ਪਾਲ ਟਿੱਲਿਕ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ : ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਹੈ; ਧਰਮ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਚੇਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਦੋਵੇਂ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਘੁਲ-ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਗੇ ਤੋਰਦਿਆਂ ਕਰਾਸਬੀ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਅੰਸ਼ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁਲਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। "ਧਰਮ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਉੱਚਤਮ ਵਫ਼ਾ ਦਾ ਟੀਚਾ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ; ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸੰਯੁਕਤ ਸੰਕਲਪ ਭੇਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਮਨੁੱਖ ਦੇ

ਅੰਤਮ ਮਨੋਰਥ ਤੇ ਤਕਦੀਰ ਦੀ ਸੂਝ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।" ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਕਾਰਜ ਧਰਮ ਕਿਸੇ-ਨਾ-ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਸੰਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਸਮਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਜੋ ਕਦੀ ਦੈਵੀ ਮੇਹਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਦੀ ਮਨੁੱਖ-ਮਾਤਰ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਭਗਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ; ਕਦੀ ਇਹ ਅਡੋਲ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ, ਕਦੀ ਆਤਮ-ਸਮਰਪਨ ਦਾ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਧੁਰਾ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਰਥਕ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ।

ਮਾਨਵੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪਾਲਨਾ ਤੇ ਰੱਖਿਆ ਧਰਮ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਰਤੱਵ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਹ ਕਰਤੱਵ ਸੰਭਾਲਣ ਦਾ ਦਾਅਵੇਦਾਰ 'ਮਾਨਵਵਾਦ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਸ਼ਰੀਕ ਬਣ ਕੇ ਉਭਰਿਆ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਧਰਮ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਸਾਂਝ, ਮਾਨਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਕਮਾਈ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ। ਮਾਨਵਵਾਦ ਦਾ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਈਸ਼ਵਰ ਲਈ। ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਧਰਮ ਨਹੀਂ; ਉਸ ਨੂੰ ਅਧਰਮੀ ਤੇ ਅਮਜ਼੍ਹਬੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਸਾਧਨ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਲੋੜ ਜੇ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਆਸਰੇ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੇਧ ਵੱਲ ਵਧਣਾ ਹੈ; ਧਰਮ ਪਾਸੋਂ ਔਖੀ ਘੜੀ ਵੇਲੇ ਢਾਰਸ ਮੰਗਣੀ ਹੈ, ਦਿਲਾਸਾ ਲੈਣਾ ਹੈ; ਧਰਮ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਉਤੇ ਤੁਰ ਕੇ 'ਮਨੁੱਖਤਾ' ਦੀ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਮਾਨਵਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਲਾਈ ਦਾ ਅਲੰਬਰਦਾਰ ਬਣ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਕਲਿਆਣ ਆਪਣੀ ਹਿੰਮਤ ਨਾਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਭਾਵ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਦਾ ਆਸਰਾ ਤੱਕਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਕਿਸੇ ਅਗੋਚਰ, ਗ਼ੈਬੀ-ਹਸਤੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦਾ ਯਕੀਨ ਨਹੀਂ; ਇਸੇ ਲਈ 'ਮਾਨਵਵਾਦ' ਤੇ 'ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ' ਨੂੰ ਵਿਰੋਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਮਾਨਵਵਾਦ ਇਸ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ 'ਘਰ' ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਅਤਿ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਤੇ ਕੀਮਤੀ ਭਾਗ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤਿਅੰਤ ਕੀਮਤੀ ਦਾਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਉਸ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਭੇਦ ਲੱਭ ਕੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸੁਖ-ਸਾਧਨ ਜੁਟਾਏ ਹਨ। ਮਾਨਵਵਾਦ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦਾ ਸਮਰਥੱਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, ਜੀਵਨ ਵੱਲ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਰਵੱਈਆ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ; ਨੈਤਕਤਾ ਵੀ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਮਾਨਵਵਾਦ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਰੋਲ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ, ਚਾਹੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੂਲੀਅਨ ਹੱਕਸਲੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ 'ਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਕਾਸ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਕਾਸਵਾਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦ 'ਧਰਮ' ਅਤੇ "ਦੈਵੀਪਣ" ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਦੈਵਤਵ ਉਹ ਤੱਤ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪੂਜਾ ਤੇ ਆਦਰ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੈ; ਜਿਸ ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਤੋਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਨੇਕ ਰਹੱਸ ਢੂੰਡ ਲਏ

ਹਨ, ਪਰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਹੱਸ ਕਾਇਮ ਹੈ; ਮਨੁੱਖੀ 'ਮਨ' ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਨਿਜੀ ਅਨੁਭਵ ਅਜੇ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਏ।

ਹੱਕਸਲੇ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਮੁਹਾਰ ਬਾਹਰਲੇ ਪੁਲਾੜ ਵਲੋਂ ਅੰਦਰੂਨੀ, ਨਿਜੀ ਮੰਡਲ ਵੱਲ ਮੋੜਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਝਾਤੀ ਮਾਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਲਭਣਗੀਆਂ। ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅੰਤਲਾ ਪੜਾ ਹੈ; ਉਸ ਦੀ ਅਦੁਤੀ ਹੋਂਦ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ, ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਲਪਨਾ ਕਲਾ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਘੜਨ ਤੇ ਮਾਣਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰਖਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕਸੁਰਤਾ ਲਿਆ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਵਧੇਰੇ ਤ੍ਰਿਪਤੀ, ਵਧੇਰੇ ਅਨੰਦ, ਨੈਤਕਤਾ ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਾ, ਪ੍ਰਬੁੱਧਤਾ ਤੇ ਲਿਵਲੀਨਤਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਨੂੰ ਹੱਕਸਲੇ ਨੇ ਧਾਰਮਕ ਭਾਵਨਾ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਪੁਰਾਣੇ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ, ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲੈਣ ਦੇ ਕਾਬਿਲ ਹੈ। ਹੱਕਸਲੇ ਦੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਵਿਚ ' ਆਤਮਕ' ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਗੱਲ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ, ਚਾਹੇ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਇਸ ਸੀਮਾ ਦੇ ਪਾਰ, ਆਤਮਾ ਦੇ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵਵਾਦ ਧਰਮ ਦੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਿਆ; ਇਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਆਪਣਾ ਚਿੰਤਨ-ਖੇਤਰ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਲਾਈ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਜਾਂ ਰਕੀਬ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦੇਂਦੇ। ਧਰਮ ਬੇਸ਼ੱਕ ਈਸ਼ਵਰ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੇ, ਅਰਸ਼ਾਂ-ਕੁਰਸ਼ਾਂ ਤੇ ਦੇਵ-ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੇ, ਆਖ਼ਿਰ ਉਸ ਦੀ ਹਰ ਸਿਖਿਆ ਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਹੈ। ਧੁਰਾ ਧਰਮ ਦਾ ਵੀ, ਮਾਨਵਵਾਦ ਵਾਂਗ, ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹੈ, ਜੇ ਮੁਕਤੀ ਮਿਲਣੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ, ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਕੁੱਲ ਚਰਚਾ, ਚਾਹੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਮੰਡਲਾਂ ਦੀ, ਚਾਹੇ ਗ਼ੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਹਸਤੀਆਂ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਾਣ ਹਿਤ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਨੈਤਿਕ-ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਹਿਤ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ ਤੇ ਪਰਮ ਲੱਕਸ਼ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਣ ਹਿਤ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਭਾਵਨਾ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਨਹੀਂ, ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ।

ਇਕ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਮਾਨਵਵਾਦ ਤੇ ਸਾਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਸਿਧਾਂਤ, ਕੁੱਲ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਕੀਮਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਵਿਚਾਰ, ਚਾਹੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ, ਦੀਨ ਦਾ, ਚਾਹੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ, ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਸੰਬੋਧ ਹੈ। ਮਾਨਵਵਾਦੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ 'ਰੱਬ' ਵੀ ਆਖ਼ਿਰ ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਖ਼ਿਆਲ ਹੈ। ਕੱਟੜ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ , 'ਰੱਬ' ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਿਆਸਦੇ ਹਨ। ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਬੇਸ਼ੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ; ਫਿਰ ਵੀ

ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ-ਮਾਤਰ ਮਨੋਘਾੜਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥਕ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ, ਦੈਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ, ਕੇਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਿਚ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਦੈਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸੋਝੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਕੀਮਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਹਨ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਨੈਤਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ, ਰੂਹਾਨੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਤੇ ਪ੍ਰਫੁਲਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਧਰਮ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਮਾਨਵਵਾਦ ਨਾਲ ਇਕਰੂਪ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਨਵਵਾਦ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਆਪਣੇ ਸ਼ੁੱਧ ਤੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਸੇਧ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਸੇਧ ਹੀ ਹੈ। ਮਾਨਵਵਾਦ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਕੱਟੜ, ਸੰਕੀਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦੇ ਉਦਾਰਭਾਵੀ, ਮਾਨਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਨਾ ਧਰਮ ਨਾਲ, ਨਾ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਨਿਗੂਣੀ ਤੇ ਨਾਚੀਜ਼ ਹਸਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਧਰਤੀ ਉਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪੱਖ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਦੈਵੀ ਤੱਤ ਤੇ ਮੂਲ ਬਾਰੇ ਕਿਆਸਕਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਅੰਤਮ ਉਦੇਸ਼ ਤੇ ਮਨੋਰਥ ਸਬੰਧੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮਨੱਖ ਦਾ ਪਰਮ ਸਨੇਹੀ ਪਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਓਤ-ਪੋਤ ਧਰਮ ਦਾ ਪੈਰੋਕਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦਾ ਵਾਸ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾ ਉਸ ਲਈ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਂਤ੍ਕ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜਾਂ ਨਸਲੀ ਸਮੂਹ ਨਹੀਂ, ਸਰਬੱਤ ਲੋਕਾਈ ਹੈ। ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਜੀਵ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਸੇਧ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੈ-ਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਅਰਦਾਸ-ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਭਲਾ।

ਪੰਜਾਬੀ-ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

ਉੱਚਤਮ ਹਕੀਕਤ	Supreme Reality
ਉਦਾਰਭਾਵੀ	Liberal
ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸਲਤਨਤ	Kingdom of Ends
ਉਦੇਸ਼ਵਾਦੀ ਸਬੂਤ	Teleological Proof
ਉਪਯੋਗਤਾ ਦੀ ਦਲੀਲ	Argument from Utility
ਉਪਰਾਮਤਾ	Renunciation
ਅਸਤਿੱਤਵਵਾਦ	Existentialism
ਅਕੱਥ	Inexpressible
ਅਕੱਥਤਾ	Ineffability
ਅਕਾਲ	Timeless/Non-temporal
ਅਗੋਚਰ	Transcendent/ Beyond
ਅਧਆਤਮਕ ਕਰਤੱਵ	Spiritual duty
ਅਨੁਭਵਵਾਦ	Empiricism
ਅਨੁਭਵੀ	Experiential
ਅਨੁਮਾਨ	Inference
ਅਨਿਯਤੀਵਾਦ	Indeterminism
ਅਫੁਰ	Thought-Free
ਅਮੂਰਤ	Abstract
ਅਰਦਾਸ	Prayer
ਅਰੂਪ ਤੱਤ	Formless Essence
ਆਤਮਾ ਅਮਰ ਹੈ	Immortality of soul
ਆਤਮਪਰਕ	Subjective
ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ/ਧਾਰਨਾਵਾਦ	Idealism
ਆਦਿਮ ਮਨੁੱਖ	Primitive man
ਆਪਾ-ਅਤੀਤ	Self- transcendence
ਆਵੱਸ਼ਕ ਹਸਤੀ	Necessary Being
ਆਵੇਸ਼	Revelation
ਅੰਤਰਬੋਧ	Intuition

ਅੰਤਰੀਵੀ ਅਨੁਭਵ	Innner experience
ਅੰਤਰੀਵੀ ਸੋਝੀ	Insight/internal awareness
ਅੰਤਰੀਵੀ ਕੀਮਤਾਂ	Intrinsic values
ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ	Ultimate reality
ਅੰਤਮ ਵਾਸਤਾ/ਸਰੋਕਾਰ	Ultimate concern
ਇਕਸੁਰਤਾ/ਅਭੇਦਤਾ	Harmony
ਇੱਛਿਤ	Voluntary\intentional
ਈਸ਼ਵਰ/ਰੱਬ	God/Deity
ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ	Theism
ਏਕਵਾਦ	Monism
ਏਕੀਸ਼ਵਰਵਾਦ	Monotheism
ਸਚਾਈ-ਸੁਹਜ-ਸੁੰਦਰਤਾ	Truth-Beauty-Goodness
ਸਜੀਵਤਾਵਾਦ	Animism
ਸਤ/ਭਵਤਾ	Being
ਸਦਗੁਣ	Virtue
ਸਦੀਵਤਾ	Eternity
ਸਫੁਰ	Thought-full/desiring
ਸ਼ਰਤੀ ਹੋਂਦ	Conditioned/contingent existence
ਸ਼ਰਧਾ	Faith
ਸਰਬ-ਸਮੱਰਥ	Omnipotent
ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਭਲਾ/ਸਰਵੋਦੇ	Welfare of All/Human well-being
ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ	Immanence
ਸਰਵੀਸ਼ਵਰਵਾਦ	Pantheism
ਸਵੈ-ਪੂਰਨਤਾ	Self-perfection
ਸਾਗੁਣ/ਸਰਗੁਣ	Attributed/with qualities
ਸਾਧਨਾ	Practice/endeavour
ਸਾਪੇਖਤਾ	Relativity
ਸਾਮੀ	Semitic
ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ	Aesthetic values
ਸੁਹਿਰਦਤਾ	Goodwill/sincerity
ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ	Free will/freedom of the will
ਸ਼ੁਭ ਕਰਮ	Right/virtuous act
ਸ਼ੈਤਾਨ	Devil/Satan
ਸੰਸਥਾਪਕ ਧਰਮ	Institutionalized religion/Church

ਸੰਕਲਪਕਾਰੀ	Conceptualization
ਸ਼ੰਕਾਵਾਦ	Skepticism
ਸੰਕੀਰਣ	Parochial/narrow
ਸੰਗਠਿਤ	Organized religion
ਸੰਗਤ	Congregation
ਸੰਜੋਗਮਈ	Synthetic
ਸੰਤਾਪ	Anguish
ਸੰਤੁਲਨ	Equilibrium/balance
ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ	Sects/schools
ਸੰਵੇਦੀ	Sensory
ਸੁੰਨ/ਸ਼ੂੰਨਯ	Void/Nothingness
ਹਸਤੀ	Being
ਹਕੀਕਤ/ਯਥਾਰਥ	Reality
ਹੋਂਦ	Existence
ਹੋਂਦ-ਸਿਧਾਂਤ	Ontology
ਹੋਂਦ- ਪਰਕ ਦਲੀਲ	Ontological Argument
ਕੱਟੜ/ਕੱਟੜਪੰਥੀ	Dogmatic/Orthodox
ਕਦਰ-ਕ਼ੀਮਤ/ਕੀਮਤਾਂ	Value(s)
ਕਬੀਲਾ ਧਰਮ	Tribal religion
ਕਰਮਵਾਦ	Theory of Karma
ਕਰਾਮਾਤਾਂ	Miracles
ਕਲਿਆਣ	Salvation/emancipation
ਕਾਰਨੀ ਦਲੀਲ	Causal Argument
ਕਿਆਸਕਾਰੀ	Speculation
ਖਰਾ ਜੀਵਨ	Authentic life
ਖੋਟਾ ਜੀਵਨ	Inauthentic life
ਗੁਣ	Quality/attribute/mode
ਗਿਆਨ-ਸਿਧਾਂਤ	Epistemology
ਗਿਆਨਭਾਵੀ ਗੁਣ	Noetic quality
ਗ਼ੈਬੀ ਸ਼ਕਤੀ	Mysterious/unknown Power
ਚਰਿੱਤਰ	Character
ਚੇਤਨਾ/ਚੇਤਨਤਾ	Consciousness/awareness
ਛਿਨ-ਭੰਗੁਰਤਾ	Transience
ਜ਼ਮੀਰ/ਅੰਤਸ਼ਕਰਣ	Conscience

ਜ਼ਮੀਰ-ਪਾਬੰਦੀ	Conscientiousness
ਜਾਦੂਗਰ	Medicine man/magician
ਜਾਦੂ ਟੂਣਾ	Magic
ਜੀਵਨ-ਸੇਧ	Orientation of life
ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ	Metaphysics
ਤਰਕਸ਼ੀਲ/ਤਾਰਕਿਕ	Logical/rational
ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਧਰਮ	Comparative Religion
ਤੌਖਲੇ	Anxieties
ਦਸ ਫੁਰਮਾਨ	Decalogue/Ten Commandments
ਦਰਸ਼ਨ/ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ	Philosophy
ਦਰਸ਼ਨਕਾਰੀ	Philosophizing
ਦਲੀਲ	Argument
ਦਲੀਲਕਾਰੀ	Reasoning
ਦਾਰਸ਼ਨਕ	Philosopher
ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਪੱਖ	Philosophical aspect/dimension
ਦਿੱਬ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ	Spiritual insight
ਦ੍ਰਿਸ਼ਗਿਆਨਵਾਦ	Phenomenology
ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ	Phenomenal world/Appearance
ਦੇਵਲੋਕ	Divine Region/abode of angels
ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ	Divine Being
ਦੈਵੀ ਤੱਤ	Divine Essence
ਦੰਭ/ਪਖੰਡ	Hypocrisy
ਧਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ/ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ	Theology
ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ/ਧਰਮ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ	Philosophy of Religion
ਧਰਮ-ਦਾ-ਇਤਿਹਾਸ	History of Religion
ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ	Theories of Religions
ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ	Theolog°n
ਧਰੁਵੀ ਸਬੰਧ	Polar relation/polarity
ਧਾਰਨਾਵਾਦ (ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ)	Idealism
ਧਾਰਮਕਤਾ	Religiosity
ਧਾਰਮਕ ਭਾਵਨਾ	Religious spirit
ਨਾਸਤੀ	Non-being
ਨਿਜਤਵ	Selfhood/subjectivity
ਨਿਜਦੇਵਵਾਦ	Henotheism

ਨਿਰਗਿਆਨਵਾਦ	Agonsticism
ਨਿਰਗੁਣ	Qualityless/attribute-free
ਨਿਰਪੇਖਵਾਦ	Absolutism
ਨਿਰਲੇਪਤਾ	Non-attachment
ਨਿਰਵਿਵੇਕ	Non-rational
ਨਿਰੰਕੁਸ਼/ਪਰਮ	Absolute
ਨਿਯਤੀਵਾਦ	Determinism
ਨੇਕਨੀਤੀ	Good Faith/honesty/integrity
ਨੇਕੀ	Virtue/goodness
ਨੈਤਕਤਾ	Morality/Ethics
ਪਦਾਰਥਵਾਦ	Materialism/economic interpretation
ਪਰਪੰਚ	Phenomena/Appearance
ਪਰਮ-ਅਰਥ	Ultimate concern
ਪਰਮ ਸੱਤਾ	Super/Divine Power/Supreme Reality
ਪਰਮਦੇਵਵਾਦ	Deism
ਪਰਮ ਮਨੁੱਖ	Superman
ਪੂਰਾ-ਪੂਰਬਲਾ	Primordial
ਪਰਾ-ਲੌਕਿਕ	Supernatural
ਪਰੰਪਰਾ/ਰਵਾਇਤ	Tradition
ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦ	Naturalism
ਪ੍ਰਤੀਕ	Symbol (s)
ਪ੍ਰਥਮ ਚਾਲਕ	Prime Mover
ਪ੍ਰਥਾ	Practice/convention
ਪ੍ਰਬੁੱਧਤਾ	Enlightenment
ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਦਗੁਣ	Cardinal Virtues (in Plato)
ਪ੍ਰਵਾਹ	Flux/process
ਪ੍ਰਵੇਸ਼	Initiation
ਪ੍ਰੇਰਨਾ	Inspiration
ਪਵਿੱਤਰ	Sacred/holy
ਪਾਵਨਤਾ	Holiness
ਪਿਤਾ-ਰੂਪ	Father-image
ਪੁਲਾੜ-ਕਾਲ	Space-Time
ਪੂਰਨਤਾ	Perfection

ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ	Pre-Historic Age
ਫਲਵਾਦ	Pragmatism
ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ	Polytheism
ਬਦੀ/ਬੁਰਾਈ	Evil
ਬ੍ਰਹਮ	The Absolute
ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ	The Universe/Cosmos
ਬੁੱਧ-ਵਿਵੇਕ	Reason/rational faculty
ਬੁੱਧੀ-ਅਤੀਤ	Transcending Reason
ਬੇਗਾਨਗੀ	Alienation
ਬੋਧਕਾਰੀ	Cognition/knowing
ਬੋਧਕਤਾ	Intellect/rationality
ਭਲਾ	The good/welfare
ਭਵਤਾ/ਹਸਤੀ	Being
ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਕੇਤ	Linguistic signs
ਭਾਵੁਕਤਾ	Affection/feeling/sentiment
ਭਾਵੀਵਾਦ	Fatalism
ਭੌਤਿਕਵਾਦ	Materialism
ਭੰਡੀ ਪ੍ਰਚਾਰ	Slander/vilification
ਮਨਾਹੀਆਂ/ਬੰਧੇਜ	Taboos/prohibitions
ਮਨੁੱਖੀ ਨਸਲ/ਮਾਨਸ ਜਾਤੀ	Homo-sapiens/mankind
ਮਨੌਤਾਂ	Assumptions
ਮਰਿਆਦਾ	Discipline
ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ	Humanitarian
ਮਾਨਵਰੂਪਵਾਦ	Anthropomorphism
ਮਾਨਵਤਾਵਾਦ	Humanitarianism
ਮਾਨਵਵਾਦ/ਮਾਨਵਵਾਦੀ	Humanism/humanist
ਮੇਹਰ/ਕਿਰਪਾ	Grace/Blessing
ਯਥਾਰਥ	Reality
ਯਥਾਰਥਕ	Real/realistic
ਯਥਾਰਥਵਾਦ	Realism
ਰਸਮਾਂ	Ceremonies
ਰਸਿਕਤਾ	Aesthetic taste/sense
ਰਹੱਸਮਈ	Mysterious

ਰਹੱਸਵਾਦ	Mysticism
ਰਚਨਾਤਮਕ	Creative/constructive
ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ	Existence of God
ਰਿਵਾਜੀ ਸਦਾਚਾਰ	Customary morality
ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ	Customs
ਰੂਹਵਾਦ	Animism
ਲਿਵਲੀਨਤਾ	Contemplation
ਵਸਤੂਪਰਕ	Objective
ਵਹਿਮ-ਪ੍ਰਸਤੀ	Superstition
ਵਤੀਰਾਵਾਦ	Behaviourism
ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ	Actuality
ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ	Polemic
ਵਿਉਂਤਕਾਰੀ ਦਲੀਲ	Argument from Design
ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ	Indviduality
ਵਿਆਖਿਆਕਾਰੀ	Interpretive
ਵਿਆਪਕਤਾ	Immanence
ਵਿਸਮਾਦ	Ecstasy/rapture
ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ	Analytical
ਵਿਸ਼ਵ	Cosmos/ the universe
ਵਿਸ਼ਵ-ਸਿਧਾਂਤ	Cosmology
ਵਿਸ਼ਵਕਾਰਨੀ ਸਬੂਤ	Cosmological Proof
ਵਿਸ਼ਵਾਸ	Belief
ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ	Universal
ਵਿਕਾਸਵਾਦ	Evolutionism
ਵਿਧੀ-ਕ੍ਰਮ	Methodology
ਵਿਯੋਗ	Alienation/separation
ਵਿਰੋਧਭਾਸ	Paradox
ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ	Rational
ਵਿਵੇਕਹੀਣ	Irrational
ਵਿਵੇਕਵਾਦ	Rationalism
ਵਿਵੇਕੀਕਰਨ	Rationalization